فهرست شده
۱۰۳۰۸

۴۲۹۶

کتابخانه مجلس شورای ملی

کتاب: گوهر مراد
مؤلف: ملا عبدالرزاق لاهیجی
موضوع:
شماره قفسه: ۱۰۳۰۸

شماره ثبت کتاب
۶۱۲۸۹
۷۹۱۵

بازرسی شد
۳۷ - ۶

بازدید شد
۱۳۸۴

۴۲۹۶

کتابخانه مجلس شورای ملی

کتاب: گوهر مراد

مؤلف: ملا عبدالرزاق لاهیجی

موضوع:

شماره ثبت کتاب: ۶۱۲۸۹ / ۷۹۱۵

شماره قفسه: ۱۰۳۰۸

۱۰۳۰۸

بازدید شد ۱۳۱۶

بازرسی شد ۳۷ - ۹

یا عباس مستعد

مجلس شورای ملی
کتابخانه

کتاب گوهر مراد از مؤلفات اخوند ملا عبد الرزاق لاهیجی رحمه الله

بسم الله الرحمن الرحیم

گوهر مرادی که غواص فکرت را از دریای حیرت در کف اندیشه آید
و دردانهٔ مقصودی که جوهر طبیعت را در رشتهٔ حسرت گوهر بساط
آراید اقرار کردن و اعتراف نمودن است بعجز از شکر و نعمتی که زبان
شکرگذاران از جملهٔ شکرگذاران الاء اوست و توفیق شکرگذاری نعمتی
از نعمای بی منتهای اوست فیاض علی الاطلاق که بسیط عرصهٔ وجود
از موائد احسان اوست و جواهر عقول و نفوس بر پیشگاه بساط بسیط
امکان بر هم چیدهٔ دست امتنان اوست یگانه که دهقان ابداعش
دانهٔ هستی را در صحرای بی شمار نیستی بآبیاری رحمت پرورده و کاتب
اختراعش صفحهٔ ساده عیوب را بقبول ذاتی داده بمهرهٔ امکان
استعدادی مهیای نگارش ارقام صور کائنات کرده صانعی که صیقل
آیینهٔ افلاک را در بدو فطرت از زنگ کیفیات متضاده پرداخت

ومرات

ومرات امتزاج اضداد اربعه را بتصفیهٔ اعتدال مزاج جلوه گاه صور
موالید ثلثه ساخت قادری که بمحض اختیار ذاتی ازلی در فیض بی منتهای
ابدی بر روی عالمیان گشاده و کلید خزاین جود در قبول مراتب
مختلفهٔ وجود در کف اختلاف استعدادنهاد تا هر صدف قابلیتی
در این دریا بقدر حوصلهٔ آبستن در گشت و ظرف هر استعدادی ازین سرچشمه
بمقدار گنجایش پر شد اگر در سبوی بزرگ آب دریای بیشتر از کوزهٔ کوچک
گنجد و یا طرف اعلای وادی بوصل سیلاب از طرف اسفل بیشتر رسد نه
دریا را قصوری باشد و نه سیلاب را تقصیری افتد کاسهٔ سرنگون در زیر
ابر از محروم چون ماند و کوزهٔ شکسته نگهداری آب چگونه تواند
فیضش با هیچکس از دیگری بیشتر نیست و لطفش بهیچکس از دیگری کمتر نه
آب سبزه گل و خار از یکجا راست و رنگ لاله و داغ از یک نوبهار است
گاه یک گل بصد رنگ بر آراستن اگر از قابلیت ماده است ماده را قابلیت
از کیست و اگر از اختلاف استعدادات استعدادات اینهمه مختلف از جهت
حکیمی که بموجب حکمت تامه و بمقتضای مصلحت عامه وجود ذرهٔ بی کار نگذاشت
و در پیکار فطرت نظر مصلحت دریغ نداشت در وجود قطرهٔ دریای حکمت

بدید آرایت واز نمود ذرهٔ افتاب مصلحت آشکار ساخت با وجود قدرت
شامله و بنابر مصلحت کامله در ایجاد اشیا پای سبب در میان نهاده و کافهٔ
مسببات را باسباب متعلق ساخته آثار را بمؤثرات ربط داد اقتضا
بطبع و اراده بنفس تفویض کرد و ترتیب عالم روحانی و جسمانی نموده عقل کلی را
که خدای عالم و طبیعت کلیه را کدبانوی جهان گردانید و نفس کلیه را واسطه
ساخت که از جهت تجرد قبول نموده بجهت تعلق صرف نماید تا اثر فیض اعلی بجمیع
ذرات و جوهر ایت تواند نمود و مابین عقل کلی و نفس کلیه رابطهٔ تاثیر و تاثر
که در حقیقت ترویج معنوی است متحقق ساخت تا انواع موجودات علوی
و سفلی تولد نمود و نوع انسان را که ارشد اولاد آبای علوی و امهات سفلی است
بمزید عنایت اختصاص داده قابل خلافت خویش گردانید و تشریف خاتمیت
نبوت مطلقه در قامت قابلیت اشرف افراد و انواع کاینات که کلیهٔ اعتدال
حقیقی ممتاز است پوشانید و مظهر قدرهٔ مطلقه را بمرتبهٔ اخوت که دورتبهٔ
معنی که ردیف تساوی است مخصوص ساخته و بجهت تاکید خاتمیت بقای
شریعت مطهره را با وصیای اثنا عشر که بروج آسمان توحید اند مؤسس
گردانید صلوات الله علیه و علیهم اجمعین اما بعد بر ورق گذارش
چنین

چنین نگارش می نماید خامهٔ عجز و نیستی پست پایه ترین منسوبان دودمان
دانش و بینش و کم مایه ترین نظر کنندگان در کارخانهٔ آفرینش عبد الرزاق
بن علی بن حسین اللاهیجی تجاوز الله عنهم که هر که نور خرد بر جبههٔ استعدادش
تافته و پرتو آفتاب عقل در روزنهٔ قابلیتش راه یافته دانسته باشد که شرف
آدمی بر کاینات بجوهر عقل است و این شرف فی الحقیقه وقتی او را حاصل
آید که آراسته شود بخاصیت عقل که دانستن اشیاست و کاربستن بمقتضای
آن و ضرورترین دانش شناخت خود است و بازگشت خود و شناختن
پروردگار خود و شناختن فرمان پروردگار خود است و مجموع این
دانشهاست که علمای متکلمین اصول دین خوانند و حکمای محققین حکمت
الهی گویند و صوفیهٔ موحدین معرفت نام نهند و باتفاق علما و دانشمندان
عقلا بدون این مایه دانش و عمل نمودن بموجب آن رستگاری ممکن
نیست و جمهور علما متفق اند که در این مایه دانش تقلید کافی نیست
بلکه لابد است از دلیل و مراد از تقلید محض شنیدن است از غیر مانند
خبری که احتمال صدق و کذب دارد و مراد از دلیل خبریست
که شنونده را بسبب آن اطمینانی و جمعیت خاطری بصدق شنیده

حاصل آید مانند خبری که در متعارف کسی بشنود و امارات صدق بر آن
بیابد لامحاله باور کند و عمل بمقتضای آن نماید و هر مکلف را در تحصیل معارف
بجهت خود و عمل نمودن خود همین قدر از دلیل کافیست که موجب اطمینان
وی گردد و باعث عمل نمودن بمقتضای آن شود و زیاده بر این مثل
دانستن اصطلاحات علما و ارباب نظر و تطبیق هر دلیلی بقوانین علم منطق
و غیر آن لازم نیست مگر کسی را که تعلیم دیگری کند یا رفع شبهه که کسی را حاصل
شده نماید و قدرت بر تحصیل آن مایه دانش بر نهجی که مذکور شد هر مکلفی را
که جامع شرایط تکلیف باشد حاصل است خواه خاصی و خواه عامی پس
هیچکس در تقصیر از آن و عدم سعی در تحصیل آن معذور نخواهد بود و تحصیل
این مایه دانش با هیچ کاری و شغلی منافات ندارد با وجود این مردم از تحصیل
آن معرضند و بصعوبت آن و عدم قدرت بر آن معتذر بلکه بیشتر منسوبان
بعلم در زمان ما و هم چنین در اکثر زمانهای سابق با وجود افنای عمر خود در
خواندن کتب و یاد گرفتن مسائل از حصول قدر ضروری از دانش که هر عامی
صاحب سلیقه را در یکدو صحبت مستوفی تحصیل آن ممکن است محرومند و فرقی
درین معنی میان ایشان و سایر عوام الناس نیست و سببش آن بود که غایات
علوم را

علوم را چنانکه همت تصور نکنند و فایده آنرا منحصر در تحصیل مال و جاه
و اعتبارات دنیوی دانند و نهایت همت عالی همتان این طبقه آن
باشد که شهرت و مسلمیت را وجهه همت ساخته اصلا بغرض بالاتر از این
نپردازند و بسیار از متعینان طلبه علوم ارباب عمایم باشند که دنیا را از
طمطراق و دبدبه زرق و شید و اسباب عام فریبی و مقتدایی پر کرده
باشند و در معرفت الهی اعتماد بر تقلید محض کرده با کودکان و بره زنان راه
تساوی بپیمایند و مشاهده این شیوه بسا از کیا را موجب نفرت از توجه
بطلب علم شده باعث یاس کلی از سعادت حقیقی گردیده باشد و این
ضعیف چون مشاهده این حال نمودم و با بسیاری از زکیا که بفطرت
مستقیم مفطور و از اقتناص سعادت ابدی محروم بل مایوس بودند صحبت
داشتم و بحقیقت کار بتوفیق الهی فی الجمله آگاهی یافته بودم اخلاصمندی
بی غرضانه دامن گیر شد که رساله در باب تحصیل اصول دین و حصول معارف
الهی بر وجه یقین که خلاص و نجات جاودانی بدون آن ممکن نیست ترتیب
دهم بر نهجی که از مطالعه آن بی زحمت تعلم بسیاری از اصطلاحات ارباب
مجادلات و بدون مؤنت تحمل اعبای مباحثات اصحاب مقالات بی بمقصود

حقیقی توان برد و راه تحصیل سعادت بقدم ملاحظه ان توان سپرد و چهره
این مطلوب بنابر موانعی که در تحصیل انها زیاده فایده متصور نیست
در پردهٔ احتجاب مانده بود تا این زمان که نسیم رغبت یکی از اعاظم دوستان
روحانی که اظهار شمهٔ از اوصاف پسندیده اش با انکه امکان ندارد و خالی
از شایبهٔ بیگانگی نمیتواند بود از جیب التفات تازه وزیدن گرفته گوشهٔ
نقاب علایق از رخسارهٔ مقصود معهود فی الجمله دوری گرفت و پای
نشاط فرمان برداری که بخواب کاهل قدمی نرفته بود بجلوهٔ اشتر در آمد
وعدهٔ سابقه که با سایر دوستان جانی نیز شده بود موجب تاکید این
عزیمه مصممه گردیده و در خاطر دارم که هرگاه بر وفق رضای احبا بتوفیق
واهب العطایا سمت اختتام گیرد و نقش تمامیت از خاتم اعتصام پذیرد
این رساله را موسوم بگوهر مراد گردانم چون اشاره شد که علم ضروری
خودشناسی است و خداشناسی و فرمان خداشناسی و اصول خمسهٔ
دین عین همین شناختهاست چه توحید و عدل داخل در خداشناسی است
و نبوت و امامت داخل در فرمان خداشناسی چه فرمان خدا را بشرع
توان شناخت و شرع محتاج است بآورندهٔ شرع که نبی است و حافظ
شرع

شرع که امام است و علم معاد در خودشناسی است پس غرض از این رساله
منحصر است در سه قسم که هر قسمی در مقاله بیان کرده شود و پیش از شروع
در غرض شنیدن سخن چند مناسب است که ذکر ان در مقدمه کرده آید
و غرض اصلی درین رساله اگرچه کمال علمی است اما خالی از کمال عملی
که علم اخلاق و طریق تصوف و اشراق مشتمل بر انست نتوان گذاشت
پس مناسب باشد در خاتمهٔ کتاب اشاره بران لهذا این رساله مرتب
شد بر مقدمه و سه مقاله و خاتمه **مقدمه** در اشاره بر مرتبهٔ وجود انسان
و سبب اختصاص وی بتشریف تکلیف الهی و نمودن راه خدا و تقسیم
ان براه ظاهر و راه باطن و سبب اختلاف علما و بیان غرض و فایده
از علم کلام و حکمت و این معانی در سه مطلب مبین خواهد شد **مطلب اول**
از مقدمه در اشاره بر مرتبهٔ وجود انسان و سبب اختصاص او بتشریف
تکلیف الهی بدانکه اگر در نوع انسان جوهری نبودی که از جنس
جواهر اجسام محسوسه خارج بودی هر آینه فضیلتی بر سایر موجودات
جسمانیه حاصل نبودی چه کمالات معدنی و نباتی و حیوانی درین انواع
بیش از نوع انسان ظهور دارد پس اگر جوهر انسان از جنس جواهر

این اقسام بودی کمالات وی نیز از جنس کمالات ایشان بودی و کمتر
ازان و بر تقدیری که کمتر نبودی تفاوت وی برانها از جنس تفاوت
یکی ازان انواع بودی بر سایران انواع مثلا از جنس تفاوت فرس
بودی بر حمار یا تفاوت نخل بر بید یا تفاوت لعل بر سنگ و یا از جنس
تفاوت حیوان بر نبات و نبات بر جماد و حال آنکه معلوم است که
تفاوت انسان بر سایر موجودات نه از مقوله تفاوتهای مذکوره است
بلکه هیچگونه مناسبتی با تفاوتهای مذکوره ندارد مگر بر سبیل تشبیه و تمثیل
و تقریب معقول بمحسوس چنانکه در محاورات متعارفست و این بیانی
که نموده شد اگرچه دقیق است اما نه دقتی که فهم آن موقوف بر عرض
علمی باطول بحثی باشد بلکه هر صاحب ذهنی مستقیم که تامل و ملاحظه
در خواص و آثار انواع مذکوره نماید این معنی بر او روشن خواهد شد
و این جوهر که انسان بدو مختص است محسوس نیست باعراض و کیفیات
بلکه معقولست بخواص و آثار و در عرف شرع ازان بروح و در عرف
حکمت بنفس ناطقه تعبیر نمایند و مقصود ازین بیان که کردیم اثبات
تجرد این جوهر نیست چه بیان تجردش را موضع دیگر خواهد بود بلکه مقصود
اثبات

اثبات مباینت اوست با سایر جواهر محسوسه و اثر مختص باین جوهر که هیچ
یک ازین جواهر محسوسه با او در این شریک نیست بر دو نوع است
یکی علم بمعقولات و مفهومات کلیه که بدین وسیله ویرا شناسائی خدای تعالی
حاصل شود و دیگری عمل خیر که ناشی از ارادهٔ عقلی محض که مبرا از شایبهٔ شهوة
و غضب و سایر اغراض زایده تواند بود و بدین جهت ویرا عمل بمرضات
الهی که مبنی بر قربت محض و اخلاص مجرد باشد میسر تواند شد بیان این
مجمل آنکه انسان را دو نوع از ادراک بود یکی ادراک جزئی که محتاج بالتی
باشد از آلات بدن چون دیدن و شنیدن و چشیدن و بوئیدن
و ملامسه کردن و این قسم ادراک را احساس و آلات ویرا حواس
گویند و خیال و وهم نیز ازین نوع باشند چه خیال تعلق نگیرد جز بصورتهای
محسوسه و وهم اگرچه تعلق بمعانی گیرد اما بمعانی جزئیه که در محسوسات
یافت شود و تفصیل این مدارک خواهد شد انشاء الله تعالی نوع دویم
ادراک کلی که آنرا تعقل و نطق نیز گویند و نفس ناطقه درین نوع ادراک
محتاج بآلت نباشد بلکه این ادراک ویرا بذات خود حاصل آید و ازین
جهت نفس ناطقه را نیز عقل گویند و این قسم ادراک تعلق جز بذوات مجرده

ومفهومات کلیه نگردد و بسبب انقسام ادراک باین دو نوع متباین ارادهٔ
انسان نیز منقسم میشود بارادهٔ عقلی که ناشی از تعقل بود و ارادهٔ غیر عقلی که ناشی
از احساس یا از توهم یا تخیل باشد و هر فعلی و عملی که شهوت و غضب را فایده در آن
حاصل نشود ارادهٔ آن عقلی محض باشد و مرضات الهی همه اینچنین باشد و قوانین
بود که مراد بشهوی و غضبی مراد عقلی نیز باشد بوجه دیگر و این هر دو اثر مختص
بانسان که بیان کرده شد سبب اختصاص وی گشت بلیاقت تکلیف
الهی چه هیچ موجودی را که در جنس جوهر با جوهر مختص انسان مباین باشد
و معرفت الهی و عمل بر وفق اخلاص ممکن نیست اما موجودی که فاقد شعور
و اراده بود چون نبات و جماد این معنی در او ظاهر است و اما موجودی
که شعور و اراده داشته باشد مثل سایر حیوانات بسبب آنکه شعور ایشان
حسی و ارادهٔ ایشان شهوی و غضبی محض باشد محروم از معرفت خدا باشند
چه خدا بحس در نیاید و صدور اخلاص از غیر ارادهٔ عقلی ممکن نبود لیکن ایشان را
عبادت طبعی باشد که هیچ موجودی خلل از آن نتواند بود و این که گفتیم
بخلاف ملائکهٔ مقدسه باشند که در جنس جوهر با انسان شریکند اما چون
معرفت ایشان از معارضهٔ وهم مصون و اخلاص ایشان از مزاحمت

شهوت

شهوت و غضب برات تکلیف از آن نبود چه تکلیف از کلفت مشتق است
و در معرفت و عبادت ملائکه کلفت نبود و بهمین سبب انسان را فضیلت
بر ملک نیز ثابت شود و حکما جهتی را که نفس ناطقه بر آن جهت مهیای ادراک
معقولات باشد قوت نظریه و عقل نظری گویند و جهتی را که بدان جهت
مهیای عمل بر وفق خیر باشد قوة عملیه و عقل عملی نامند و وضع حکمت بجهت
تکمیل این دو قوة است و آنچه باو تکمیل قوة نظری حاصل شود حکمت نظری
و آنچه بآن تکمیل قوة عملی بعمل آید حکمت عملی خوانند و ایمان در شرع عبارت
از کمال قوة نظری و عمل صالح عبارت از کمال قوة عملی باشد و عرف حکمت
و شرع نیز در این معنی بهم مطابق شوند **مطلب دوم** از مقدمه در نمودن راه
خدا و تقسیم آن براه ظاهر و راه باطن بدانکه راه خدا تعالی را اهلیت که جز
بپای عجز و نیستی اندیشهٔ سلوک آن نتوان نمود مشت خاک را با خالق
پاک چه مناسبت است ما للتراب و رب الارباب مخلوق را با خالق
و ممکن را با واجب و حادث را با قدیم و فانی را با باقی هیچ مناسبتی
نیست که دست توسل در آن زده متوجه درگاه او توان شد مگر بسلب
همه نسبتها که چون نسبتها همه مسلوب گشت و پردهای وهم و خیال از پیش

نظر برخواست ویاس کلی حاصل شد نوید امید کلی باشد چه هرگاه گرد
نشست وهوا صاف شد دیدنی دیده شود وچون وجود ممکنات
گردیت برخواسته وفضای اندیشه هوایی است غبار آلوده تا گرد
نشیند غیر گرد بنظر در نیاید ومقصود محققین از صوفیه از دعوی
وحدت وجود وادعای مرتبهٔ فنای مطلق زیاده بر اینمعنی که اشاره بان
شد نمی تواند بود هرچه غیر از این شنوی زینهار نشنوی وبالجمله راه خدا
راهیست بغایت باریک وخود بخود این راه پیدا نتوان نمود وبپای
مردی عقل این راه سپر نتوان کرد بلکه بفضل او امیدوار باید بود واو
بغایت خویش این راه را بر بندگان کشاده وانبیا را جهت این راه
فرستاده ولی چون راه نموده شد براه نموده خود باید رفت وبا آنکه خود
میباید رفت تا او نبرد نمیتوان رفت وبباید دانست که ادمی را بخدا تعالی
دو راهست یکی راه ظاهر ویکی راه باطن لیکن راه باطن راهی است که از او
بخدا توان رسید وراه ظاهر راهی که باو خدا را توان دانست واز دانستن
راه بسیار است تا رسیدن واینکه اشاره بصعوبت آن باشد راه باطن است
ودر راه ظاهر چندان صعوبت نیست چه راه ظاهر راه استدلال است

واستدلال

واستدلال مقدور هر عاقل است که از آثار پی بمؤثر برد وراه استدلال
مقدم است بر راه سلوک چه تا کسی نداند که منزلی هست طلب راهی که بمنزل بود
نتواند کرد وبعثت انبیا برای ارشاد راه ظاهر واستدلال نیست باینمعنی که یافتن
این راه موقوف بنمودن پیغمبر ص باشد که اگر چنین بودی دور لازم آمدی چه
تصدیق پیغمبر ص باینکه فرستادهٔ خداست موقوف بشناختن خدا باشد بلکه کار
پیغمبران در هدایت این راه از بابت بیدار کردن خفتگانست کسی که خفته
صحیح البصر را بیدار کند او لامحاله ببصر خود اشیا را به بیند وان بیدار کننده در دیدن
بیدار شدن زیاده از بیدار کردن مدخلیت نداشته وتواند بود که کسی خود بخود بیدار
شود واشیا را به بیند چه بیدار شدن البته موقوف به بیدار کردن دیگری نیست
کذلک مردمان در خواب غفلتند ونسبت غفلت بچشم عقل چون نسبت
خوابست بچشم حس پس کار پیغمبران درین راه همین باشد که همه را از خواب
غفلت بیدار کنند وتواند بود که کسی خود بخود هم بیدار شود پس چون مردم
از خواب غفلت بیدار شوند اگر عقل از پردهٔ غفلت بر آمده را بکار برند خدا را
بیقین توانند شناخت واگر بعد از بیدار شدن از خواب غفلت خدا را نشناسند
سبب آن باشد که عقل را بکار نبرده باشد مثل کسی که از خواب بیدار شود وچشم

باز نکند تا اشیا را به بیند و بهمین سبب انانکه بعد از بعثت انبیا و بیدار کردن
انبیا ایشانرا ایمان نیاورده اند حق تعالی ایشانرا در قران مجید اهل جحود و عناد
خوانده چه جحود دانست که کسی چیزی را داند و گوید نمیدانم و بیداری که چشم
باز نکند تا اشیا را به بیند و گوید چیزی نیست لاجرم معاند باشد لهذا از ایشان
در قران مجید بر سبیل تعجب چندین موضع میفرماید اَفَلا یُبْصِرُونَ اَفَلا یَعْقِلُونَ
اَفَلا یَتَفَکَّرُونَ اَفَلا یَتَدَبَّرُونَ و امثال این پس اگر عقل انسانی در سلوک
راه ظاهر و استدلال از آثار بمؤثر استقلال نداشتی چندین تعجب مستبعد بودی
و بباید دانست که سلوک راه ظاهر و باطن بر عکس یکدیگرند چه سالک راه
ظاهر باستدلال اثبات اشیا کند مرتبه مرتبه تا منتهی شود باثبات سببی که او را
هیچ سببی نبود مثلا از مشاهده اثر اثبات کند که وی را مؤثری باشد و در آن
مؤثر چون آثار معلولیت بیند گوید که او را نیز مؤثر دیگر بود و علی هذا القیاس
تا باثبات مؤثری که در او هیچ اثر معلولیت نبود و سالک راه باطن اشیا را
بمرتبه مرتبه نفی نماید تا بموجود باقی رسد که فنا را در او راه نبود مثلا چون
سالک بیقین دانسته که علت و خالق اشیا باید که در او هیچ گونه نقص
و حاجت و بالجمله آثار معلولیت نباشد پس هر چه در او اثر نقص و حاجت بیند
نفی او کند

نفی او کند تا بکمالی رسد که در او هیچ نقص نبود و بعد از آن نظر از او بر نتواند
داشت و بالطبع با هر چه او را از ملاحظه کامل باز دارد دشمن شود و همت
بر نفی آن از خود گمارد و همیشه در لذت مشاهده مستغرق باشد و از لذة
بملتذ که عین خود باشد نپردازد تا بغیر چه رسد و این لذت باشد که حکماء
الهی سعادت حقیقی و محققین صوفیه وصول و فنا خوانند و قرة العین انبیا
و اولیا باشد و غرض از بعثت انبیا و رسل همان است که مردم را باین لذة
دعوت کنند و باین مرتبه عظمی سیاقت کنند و عقل هیچکس در سلوک
این راه مستقل نتواند بود چه انسان صاحب فطرت نیز اگر چه از جهتی
مایل بکمال است اما از جهات کثیره مبتلا بفسق و نقصان است که مقتضای
شهوت و غضب داعی بر آنست و این داعیان نقص و بر انگذارند که بتدریج
کمال پردازد تا بطلب آن چه رسد پس اگر سیاست شرع و وعد و وعید
شارع مردم را جبرا قهرا باین راه نراندی کس بفکر این راه نتوانست افتاد
چه نهایت سعی عقل دانستن مفهومات اشیاست و احکام کلیه آن اما
معرفت خواص افعال و اعمال جزئیه که چه چیز ویرا بالخاصیه بخدا نزدیک کند
و کدام چیز از خدا دوری دهد مقدور عقل بشری نیست پس در حکمت الهی

واجب باشد ارسال انبیا که بعضی از اشیا را واجب و مندوب کردانند و ان
اشیا یی باشند که موجب توجه یا زیادتی توجه بمطلوب حقیقی شوند و بعضی را
حرام و مکروه کنند و ان اشیا یی باشند که موجب استغراق یا زیادتی
استغراق بغیر مطلوب حقیقی شوند و یا موجب اعراض یا زیادتی اعراض از مطلوب
حقیقی باشند و در جمیع افعال خیر قربت محض و اخلاص مجرد را شرط کردانند
که سالک علی ای احوال از یاد مطلوب حقیقی غافل نشود و استغراق در مباحات را
نیز مذموم شمرند و لهو و باطل را ممنوع سازند و هیچ مباحی هم نباشد که بوجهی
از وجوه قصد قربت و اخلاص در او نرود و چون سالک طالب در مجاری
افعال و احوال خود این شیوهٔ سنیه را که صاحب شرع مطهر منور مقرر داشته
منظور دارد و بتخصیص که بسر و غرض این اعمال اگرچه بطریق اجمال بود اگاهی
داشته باشد و مرآت جامعیت نفس ناطقه که در عرف شرع قلب عبارت
از انست و اصطلاح تصوف نیز مطابق آن و مرتبهٔ برزخیت که توسط
بین العالمین است و مرآت ثابت و حکم عالم حسی بنا بر غلبهٔ طبیعت بر او
غالب هر آینه از زنگ عوارض طبع منجلا گشته و از کدورات حسیه متخلی
شده بصور حقایق اشیا که متاع تصور مفهومات ان از طریق استدلال

سود سفر

سود سفر راه ظاهری و سرمایهٔ تجارت روز بازار سیر باطنی بود متحلی
گردد و صورت هر یک از آن حقایق آینهٔ جمال پاک کامل حقیقی گردیده خوض
بلهٔ وصول بعرف عرفا که ارتوای کوثر در عرف شرع عبارت از آنست
روی دهد و مایهٔ سعادت حقیقی در اصطلاح حکمت که سرایهٔ مَا اُخْفِیَ
لَهُمْ مِنْ قُرَّةِ اَعْیُنٍ و حدیث مالا عین رات و لا اُذُنٍ سَمِعَتْ ترجمهٔ
آنست گسترده گردد و تطابق اصطلاحات اهل شریعت و ارباب
حقیقت درین معانی نیز بظهور پیوندد و چون روشن شد که راه خدا بر
دو قسم است راه ظاهر و راه باطن و راه ظاهر راهی است که عقل را کار
افتاده که بسعی خود انرا پیدا کرده سلوک دران نماید و راه باطن راهی است
که خدا تعالی نمایندهٔ آنست و انبیا را بهدایت ان فرستاده و یافتن راه
چنانکه بشرط یافتن آنست و سلوک دران بنوعی که بمنزل حقیقی رساند
موقوفست بر یافتن راه ظاهر و سلوک ان بر نهجی که شرط سلوک
آنست پس بنا بر هذا غرض ما درین رساله منحصر در بیان کیفیت سلوک
راه ظاهر است و تحریر و تقریر ادلهٔ عقلیه بطریقی که هر صاحب شعوری که
مؤید باستقامت طبع نیز باشد بی زحمت وقوف باصطلاحات علما

تحصیل اطمینان عظیم بر اصول و معارف تواند نمود و از ربقهٔ تقلید
بیرون آید **مطلب سیوم** از مقدمه در ذکر اختلاف علما و بیان غرض
و فایدهٔ از علم کلام و حکمت بدانکه جنس اختلاف علما در معارف الهی
منحصر است در متکلمیت و حکمیت و اختلاف متکلمیت در معتزلیت و اشعریت
اما طریقهٔ تصوف قسم این اقسام نیست چه اختلاف این اقسام در
سلوک راه ظاهر و طریقهٔ نظر و استدلالست و حقیقت تصوف نیست
مگر سلوک راه باطن و غایت انها حصول علم است و غایت این وصول
عین و دانسته شد که طریقهٔ سلوک باطن مسبوق است بر سلوک ظاهر
پس صوفی نخست یا حکیم باشد یا متکلم و پیش از استحکام علم حکمت و کلام
و بالجمله استکمال طریقهٔ نظر خواه بر وفق اصطلاح علما و خواه بدون
آن ادعای تصوف صیادی و عام فریبی باشد و سخن در لفظ تصوف و
لغت صوفیه نیست بلکه غرض سلوک معنویست و طلب وصول حقیقی و فانی
شدن از هر چه غیر اوست و باقی بودن بدو که حدیث کنت سمعه و بصره
اشاره بدان مرتبه است و اخلاص و تقوی حقیقی در شرع عبارت از ان
منزلتست و مکاشفات علمیه که صوفیه مدعی آنند نه مراد حصول علم
نظریست

نظریست بی حاجت بدلیل و برهان بسبب انکه حصول علم نظری بی حد و سط
محالست چنانکه بیاید بلکه مراد مشاهدهٔ نتیجهٔ برهانست مجرد از اغشیهٔ اوهام
و خیالات تفصیل این اجمال انکه نفس ناطقه هر چند آمیخته تر بود بشهوة و غضب
و سایر قوای جسمانی ادراک عقل مر معقولات را مشوبتر باشد بپردهای وهم
و خیال و هر چند مقارنتر شود بترک عادات و رسوم و مجردتر از آمیزش محسوس
و موهوم مشاهدهٔ عقل مر معانی مجرده را بی پرده تر و روشن تر باشد و عقل غیر
مرتاض که مباشر رسوم و عادات و مزاول اصطلاحات و عبارات بوده
معلوم او هر آینه مفهومات باشد و مفهومات چون از قوالب الفاظ و عبارات
و اوضاع و اصطلاحات در ذهن حاصل شود و خالی از عوارض حسیه و وهمیه
نتواند بود پس مشاهدهٔ او حقایق اشیا را در ضمن مفهومات محفوف بعوارض جزئیه
شبیه باشد بدیدن شخص مر محسوسات را در پس پرده که حایل باشد میان بصر و مرئی
و لامحاله این دیدن مختلف شود بظهور و خفا باختلاف پرده حایل در رقت
و غلظت و لطافت و کثافت و هر چند پرده تنک تر و حجاب لطیفتر مرئی و
روشن تر تا بمرتبه که هیچ حجاب و پرده در میان حایل نبود و این مثال مشاهدهٔ
عقل عارف باشد که مرتاض بود بریاضت ترک رسوم و عادات و مقارنت تجرید

واجب باشد ارسال انبیا که بعضی از اشیا را واجب و مندوب کردانند و ان
اشیایی باشند که موجب توجه یا زیادتی توجه بمطلوب حقیقی شوند و بعضی را
حرام و مکروه کنند و ان اشیایی باشند که موجب استغراق یا زیادتی
استغراق بغیر مطلوب حقیقی شوند و یا موجب اعراض یا زیادتی اعراض از مطلوب
حقیقی باشند و در جمیع افعال خیر قربت محض و اخلاص مجرد را شرط کردانند
که سالک علی ای احوال از یاد مطلوب حقیقی غافل نشود و استغراق در مباحات را
نیز مذموم شمرند و لهو و باطل را ممنوع سازند و هیچ مباحی هم نباشد که بوجهی
از وجوه قصد قربت و اخلاص در او نرود و چون سالک طالب در مجاری
افعال و احوال خود این شیوهٔ سنیه را که صاحب شرع مطهر منور مقرر داشته
منظور دارد و بتخصیص که بسر و غرض این اعمال اگرچه بطریق اجمال بود اگاهی
داشته باشد و مرآت جامعیت نفس ناطقه که در عرف شرع قلب عبارت
از انست و اصطلاح تصوف نیز مطابق آن و مرتبهٔ برزخیت که توسط
بین العالمین است و ویرا ثابت و حکم عالم حسی بنا بر غلبهٔ طبیعت بر او
غالب هر آینه از زنگ عوارض طبع پاک شده و از کدورات حسیه متخلی
شده بصور حقایق اشیا که متاع تصور مفهومات ان از طریق استدلال

سود سفر

سود سفر راه ظاهری و سرمایهٔ تجارت روز بازار سیر باطنی بود متحلی
گردد و صورت هر یک از آن حقایق آینهٔ جمال پاک کامل حقیقی گردیده خود من
بلهٔ وصول بعرف عرفا که ارتوای کوثر در عرف شرع عبارت از آنست
روی دهد و مایهٔ سعادت حقیقی در اصطلاح حکمت که سرایهٔ مَا اُخْفِیَ
لَهُمْ مِنْ قُرَّةِ اَعْیُنٍ و حدیث ما لا عین رات و لا اُذُنٌ سَمِعَتْ ترجمهٔ
آنست گسترده گردد و تطابق اصطلاحات اهل شریعت و ارباب
حقیقت درین معانی نیز بظهور پیوندد و چون روشن شد که راه خدا بر
دو قسم است راه ظاهر و راه باطن و راه ظاهر راهی است که عقل را کار
افتاده که بسعی خود از ابتدا کرده سلوک دران نماید و راه باطن راهی است
که خدا تعالی نمایندهٔ انست و انبیا را بهدایت ان فرستاده و یافتن راه
چنانکه شرط یافتن انست و سلوک دران بنوعی که بمنزل حقیقی رساند
موقوفست بر یافتن راه ظاهر و سلوک ان بر نهجی که شرط سلوک
آنست پس بنا علی هذا غرض ما درین رساله منحصر در بیان کیفیت سلوک
راه ظاهر است و تحریر و تقریر ادلهٔ عقلیه بطریقی که هر صاحب شعوری که
مؤید باستقامت طبع نیز باشد بی زحمت وقوف باصطلاحات علما

تحصیل اطمینان عظیم بر اصول و معارف تواند نمود و از ربقهٔ تقلید
بیرون آید **مطلب سیوم** از مقدمه در ذکر اختلاف علما و بیان غرض
و فایدهٔ از علم کلام و حکمت بدانکه جنس اختلاف علما در معارف الهی
منحصر است در متکلمیت و حکمیت و اختلاف متکلمیت در معتزلیت و اشعریت
اما طریقهٔ تصوف قسم این اقسام نیست چه اختلاف این اقسام در
سلوک راه ظاهر و طریقهٔ نظر و استدلالست و حقیقت تصوف نیست
مگر سلوک راه باطن و غایت انها حصول علم است و غایت این وصول
عین و دانسته شد که طریقهٔ سلوک باطن مسبوق است بر سلوک ظاهر
پس صوفی نخست یا حکیم باشد یا متکلم و پیش از استحکام علم حکمت و کلام
و بالجمله استکمال طریقهٔ نظر خواه بر وفق اصطلاح علما و خواه بدون
آن ادعای تصوف صیادی و عام فریبی باشد و سخن در لفظ تصوف و
لغت صوفیه نیست بلکه غرض سلوک معنویست و طلب وصول حقیقی و فانی
شدن از هر چه غیر اوست و باقی بودن بدو که حدیث کُنتُ سَمعَهُ وَبَصَرَهُ
اشاره بدان مرتبه است و اخلاص و تقوی حقیقی در شرع عبارت از آن
منزلتست و مکاشفات علمیه که صوفیه مدعی آنند نه مراد حصول علم
نظریست

نظریست بی حاجت بدلیل و برهان بسبب آنکه حصول علم نظری بی حد و سط
محالست چنانکه بیاید بلکه مراد مشاهدهٔ نتیجهٔ برهانست مجرد از اغشیهٔ اوهام
و خیالات تفصیل این اجمال آنکه نفس ناطقه هر چند آمیختهٔ تر بود بشهوة و غضب
و سایر قوای جسمانی ادراک عقل مر معقولات را مشوبتر باشد بپردهای وهم
و خیال و هر چند مقارنتر شود بترک عادات و رسوم و مجردتر از آمیزش محسوس
و موهوم مشاهدهٔ عقل مر معانی مجرده را بی پرده تر و روشن تر باشد و عقل غیر
مرتاض که مباشر رسوم و عادات و مزاول اصطلاحات و عبارات بوده
معلوم او هر آینه مفهومات باشد و مفهومات چون از قوالب الفاظ و عبارات
و اوضاع و اصطلاحات در ذهن حاصل شود و خالی از عوارض حسیه و وهمیه
نتواند بود پس مشاهدهٔ او حقایق اشیا را در ضمن مفهومات محفوف بعوارض جزئیه
شبیه باشد بدیدن شخص مر محسوسات را در پس پرده که حایل باشد میان بصر و مرئی
و لامحاله این دیدن مختلف شود بظهور و خفا باختلاف پردهٔ حایل در رقت
و غلظت و لطافت و کثافت و هر چند پرده تنک تر و حجاب لطیفتر مرئی و
روشن تر تا بمرتبهٔ که هیچ حجاب و پرده در میان حایل نبود و این مثال مشاهدهٔ
عقل عارف باشد که مرتاض بود بریاضت ترک رسوم و عادات و مقارنت تجرید

وتنزیه معانی از اغشیهٔ اوهام وخیالات واین نیز مختلف باشد بسبب قوة
وضعف مراتب ریاضت پس عالم رسمی اشیا را اگرچه بیقین داند اما در پرده
داند وعالم محقق منزوی ومعرض از رسوم وعادات اشیا را بی پرده ملاحظه
کند واین نسبت با اول دیدن باشد واول نسبت بثانی شنیدن ومعنی
کشف همین باشد که اشیا را بی پرده مشاهده وملاحظه کرده شود پس روشن
شد که معلوم بکشف بعینه معلوم به برهانست وتفاوتی نیست مگر در جلا وخفا
وتواند بود که چیزی معلوم شود بکشف پیش از آنکه معلوم شده باشد به برهان
اما حکم بصحت کشف لا محاله موقوف باشد به برهان پس اگر دعوی کشف بر نقیض
مقتضای برهان صحیح کند مستحق تکذیب باشد واینکه گفتیم سخن در کشف علمی
بود وسخن در کشف جزوی واطلاع بر مغیبات که از مقوله کرامات است در موضع
دیگر لایق بوی بیاید واما طریقهٔ اشراق آن نیز در حقیقت از طرق تحصیل علم
نیست بلکه طریقهٔ سلوک راه باطن است ومسبوق بر سلوک راه ظاهر وتعلقی
با تصوف ندارد مگر باینکه تصوف در برابر تکلم است واشراق در برابر حکمت
باین معنی که هرگاه سلوک راه باطن بعد از سلوک راه ظاهری باشد که بقوانین
حکمت منطبق است طریقهٔ اشراق باشد واگر بعد از سلوک راه ظاهر نباشد

که بقواعد

که بقواعد کلام مطابق است طریقهٔ تصوف بود وشناعت اشراق مر مشائی را و
همچنین مذمت جمهور مر متکلم وعالم رسمی را راجع شود باینکه ایشان اقتصار بسلوک
ظاهر کرده واکتفا بتحصیل مفهومات را قدوه داشته اند وسلوک راه باطن
وطلب وصول حقیقی را که غرض اصلی همان است ضایع ومهمل گذاشته ومذمت
مشائی ومتکلم مر اشراقی وصوفی را درین باشد که ایشان تحصیل علوم ظاهر
وتحقیق طریق برهان نکرده قدم در سلوک راه باطن گذارند ودر واقع هر دو
طایفه راست گفته باشند چه کمال حقیقی در آراستگی ظاهر وباطن است اما ترک
باطن واکتفا بظاهر تقصیر وغرور است وسیر باطن بی سلوک ظاهر ضلال وقصور
ودر مشهور طریقهٔ اشراق را قسمی از حکمت دانسته اند وحکمت را منقسم دارند
بطریقهٔ اشراق وطریقهٔ مشائی وتصوف را نیز طریقهٔ علمی از طرق تحصیل معرفت
شمارند وتحقیق آنست که حکمت مشا در برابر علم کلام باشد وطریقهٔ اشراق در
برابر طریقهٔ تصوف وان هر دو در سلوک راه ظاهر باشند واین هر دو در
سلوک راه باطن چنانکه بیان نموده شد اما فرق میان کلام وحکمت آنست
که چون دانسته شد که عقل را در تحصیل معارف الهی وسایر مسائل عقلیه
استقلال تمام حاصل است وتوقفی در این امور بثبوت شریعت ندارد

پس تحصیل معارف حقیقیه و اثبات احکام یقینیه برای اعیان موجودات
بر نهجی که موافق نفس الامر بوده باشد از راه دلایل و براهین عقلیه صرفه که
منتهی شود ببدیهیات که هیچ عقلا را در قبول آن توقفی و ایستادگی نباشد بی آنکه
موافقت یا مخالفت وضعی از اوضاع یا ملتی از ملل را در آن مدخلی بود و
تاثیری باشد طریقه حکما بود و علم حاصل شده باین طریق را در اصطلاح علما
حکمت گویند و لا محاله موافق شرایع حقه باشد چه حقیقت شریعت در نفس
الامر به برهان عقلا محقق است اما این موافقت را در اثبات مسئله حکمی که
به برهان صحیح ثابت شده و قاعده شرعی ظاهر شود تاویل قاعده شرعی واجب
بود و اگر ثبوتش از شرع بنوعی باشد که قابل تاویل نباشد و آن مسئله عقلی
از مسائل موقوف علیه اثبات شریعت نباشد کاشف شود بر وقوع خلل
در طریق ثبوت آن مسئله و تواند بود که هیچ عقلا درین مسئله که موقوف علیه
ثبوت شریعت نیست اصابت حق نکنند اما اگر آن مسئله از مسائل موقوف علیه
بثبوت شرع بود حکم بوقوع خلل در طریق این مسئله متعین بود اما اتفاق جمیع
عقول در آن و عدم اصابت احدی بر حقیقت آن روا نبود و اگر نه سد اثبات
شرع لازم آید مثال اول مسئله قدم زمانی عالم چه نقیض وی موقوف علیه ثبوت نبوة

نیست

نیست پس اتفاق عقول در آن جایز بود مثال دویم مسئله نفی علم بجزئیات چه نقیض
وی لا محاله موقوف علیه ثبوت نبوت است پس اتفاق عقلا در آن روا نبود این
بود بیان حقیقت علم حکمت اما علم کلام بر دو وجه اعتبار شده یکی کلام قدما و دیگری
کلام متاخرین اما کلام قدما صناعتی باشد که قدرت بخشد بر محافظت اوضاع شرایع
بدلایلی که مؤلف باشد از مقدمات مسلمه و مشهوره در میان اهل شرایع خواه
مشهور شود ببدیهیات و خواه نه و این صناعت را مشارکتی با حکمت نبود نه در
موضوع و نه در دلایل و نه در فایده چه موضوع حکمت اعیان بود نه اوضاع و دلایل
او مرکب از یقینیات مشهور ببدیهیات باشد خواه مسلم و مشهور باشد و خواه نه
و فایده اش حصول معرفت و کمال قوه نظری باشد نه محافظت وضعی و ظاهر است
که این صناعت از طرق تحصیل معرفت نمیتواند بود و قدمای اهل اسلام را حاجت
باین صناعت از دو جهت بوده یکی محافظت عقاید شرعیه از تعرض اهل عناد از
سایر اهل ملل و شرایع و این حاجت شامل عامه اهل اسلام است و دیگری
اثبات مقاصد هر فرقه از فرق اسلام بخصوص و محافظت اوضاع آن فرقه از تعرض
سایر فرق اسلام و این نسبت بهر فرقه لا محاله مختلف شود و اینکه گفتیم در مبدء حدوث
کلام بود در میان اهل اسلام و رفته رفته در کلام افزودند و بجهت محافظت اوضاع

اکتفا نکرده شروع در تحریر و تقریر ادله بر اصول و قواعد دینیه نمودند و بنای ادله
بر مقدمات مشهوره و مسلمه گذاشتند و از طریقه مستقیمه اصحاب و تلامذه تابعین که تامل
و تفکر و رجوع بعلما صحابه و ائمه تابعین بود دست برداشتند و این طریقه را طریق
تحصیل معرفت بخود شمردند بلکه طریق تحصیل را منحصر در این کردند و این اندیشه ایست
از صحت و استقامت بغایت دور چه اعتماد بشهرت و تسلیم در مقدمات دلیل
رجوع بتقلید است بلکه اکتفا بتقلید محض بسلامت نزدیکتر و از فتنه و ضلالت
دورتر و این طریقه در اسلام بسبب این شیوع یافت که مردم ائمه دین را
که خدا ایشان را بجهت هدایت عباد و محافظت بلاد اختیار نموده ضایع و مهمل
گذاشتند و نصرت و پیروی خلفاء جور و ائمه ضلال نمودند و این مستطیعین
جابر بسبب جهلی که داشتند در تمشیت امور خود محتاج شدند بتربیت این
طبقه علما که در حقیقت جهال و ارباب ضلالت اند و بحمایت ایشان این
طریقه مسلم اهل اسلام گشت و این کلام متاخرین است و این صناعتی است
که قسیم حکمیه است و با حکمت در موضوع و غایت مشارک و در مبادی و مقدمات
ادله در قیاسات مخالف و در تعریف کلام متاخرین گفته اند که علمی است
باحوال موجودات بر هیچ قوانین شرع و باین قید اخیر احتراز نموده اند از علم
حکمت

حکمت چه بموافقت قوانین شرع یعنی بناء ادله بر مقدمات مسلمه و مشهوره
میان اهل شرع در مفهوم حکمت معتبر نیست چه مشهور است و مسلمات
لازم نیست که یقینیات باشند پس اگر بحسب اتفاق یقینی باشد از ازین
حیثیت بکار برند و الا ظنیات را در مسائل علمیه معتبر ندانند و جماعتی کثیر
از جهال بصورت علما بر آمده اند از این قید غلط کرده اند و یاد نسته
بر ساده لوحان مغالطه نموده اند که در مفهوم حکمت مخالفت قوانین
شرع معتبر است و باین سبب مذمت حکمت در میان مسلمانان رواج
یافته و از آنچه گفتیم روشن شد که مراد از ان قید چیست و نیز روشن شد
که طریق تحصیل معرفت بنوعی که مشوب بتقلید نبود منحصر در طریقه برهان است
و بنای دلایل بر مقدمات یقینیه خواه حکمت نام کنند و خواه کلام و از
اینکه بعضی حکما در بعضی مسائل خطا کرده باشند بطلان مذهب حکمت لازم
نیاید جماعتی که تعصب اشخاص معینین مشهورین بحکمت کنند و تقلید ایشان
لازم شناسند و هر رطب و یابسی که از ایشان منقول شد لاحق دانند
البته جماعت مذموم باشند کسی که بتقلید راضی بود چرا تقلید انبیا و ائمه دین
نکند که البته مستلزم نجات باشد بخصوص که از اهل استعداد نبود و تصور

کمال تحقیق نکرده باشد و یقین که تقلید فلاسفه کردن و کمال را منحصر در نقل
کلام ایشان دانستن و هدایت را مقصود در پیروی ایشان داشتن محض
ضلالت و صرف شقاوت است بلکه متبع در طریق تحصیل معارف محض
برهان و مجرد حصول یقین است و بس نه متعلم بودن لازم است و نه
فلسفی بودن ناچار بلکه مؤمن موحد باید بود و اعتماد در علمیات در نظر
صحیح و در عملیات در شریعت حقه باید داشت و اگر مستعد کمال تحقیق نباشد
تقلید کاملان حقیق از دست نباید گذاشت در سبب حدوث علم کلام و جدال و پیدا
شدن اشعریت و اعتزال از زمان بدو فطرت ظهور ملت اسلام تا اخر زمان
حضرت امیر المؤمنین علیه السلم مقرر نبود که حضرات صحابه و تابعین در معارف
الهی و سایر مسائل دین گفتگو کنند و بر سبیل درس و بحث و تدوین و تالیف
در افاده و استفاضه علوم خوض نمایند بلکه در زمان حضرت رسالت پناه
صلی الله علیه و آله بنا بر آیاتی که مشعر بر امر بنظر و فکر و تدبر و تامل در آیات
آفاق و نفس عز صدور و نزول می یافت مدار عقلا و مستعدان اهل اسلام
بر تامل و نظر می بود و در سوانح مشکلات مقربان مسند رسالت را رجوع
باستکشاف از زبان وافی بیان آنحضرت و سایر مردم را استعلام از خدمت

مقربان

مقربان درگاه رسالت میسر و مقدور میگشت و همچنین بعد از زمان حضرت رسالت
خواص امت را استفاده از خدمت حضرت امیر عوام امت را استفاده از خدمت
خواص مقرر بود و مسلمانان ممنوع بودند از گفتگو کردن در امور دینی و مجادله نمودن
در معارف یقینی و آنحضرت در اکثر زمان اگرچه از مقر خلافت و امامت ظاهر بنا
بر مصلحتی که میدانست و مامور بدان بود ممنوع بود اما در امور دینی و مسائل علمی
مسلمین داشت که احدی را یارای مخالفت صریح نتواند بود و بعد از زمان حضرت
امیر ع طغیان ارباب عدوان بنوعی بالا گرفت که علمای اهل بیت پیغمبر را ص
که اوصیای او بودند میسر نشود اظهار علوم دین کردن و اجرای احکام شرع
مبین نمودن و بدین سبب عوام الناس محروم شدند از تحقیق و تفتیش مسائل
علمی و مطالب نظری مگر قلیلی از نیک بختان شیعه که مستعد بمعرفت ائمه دین
و موفق بملازمت علمای طاهرین بودند و خدمت ایشان را بر نفس و اهل و مال
برگزیده و کمر اطاعت و بندگی محکم بر میان اعتقاد صادق بسته در خزینه تحقیق علوم
دین می نمودند و سایر مسلمانانی که بسبب اغوا و طغیان ائمه جور و اقتضای هوای
نفس اماره توفیق اهتدا نیافتند محتاج شدند بفکر آرا و رایها ناپرورده ناآزموده
بمنطق ناسنجیده بمیزان نظر خوض در مسائل علمی و معالم دینی نمایند چه تحصیل معارف

اگرچه نظری است و عقل عقلا در تحقیق آن مستقل لکن هر آینه نظر صحیح مشروط بشرایط
و موقوف بقوانین و ضوابط چند است که حکماء سلف بارشاد انبیاء ماضی علیهم السلام
بتدریج و تعاقب ایام ترتیب آن نموده اند و در استکمال آن سعیهاء بلیغ بظهور رسانیده
و بدون ممارست آن دریافت حق و اصابت صواب بغایت متعسر بل متعذر
و بالجمله چون مسلمانان در تحقیق حقایق رجوع برایهای ناصواب خود نمودند از
هر گوشه ناقص بصورت کاملی سر برآورده در اضلال اهل اسلام فتنه کوساله
سامری شیوع یافت و اعظم آنها حسن بصری بود که در بصره براهره اهل اسلام
علم ضلالت بلند ساخته رایت اضلال برافراشت در مجلس او گفتگوی و
جدال در مسائل دین بسیار شد و تلامذه و شاگردان همه تربیت کرد و اختلاف
در میان شاگردان وی بهم رسید و نخستین کسی که از تلامذه او کهر مخالفت بست
واصل بن عطا بود که در مسئله از مسائل رای او را مرجوح داشته خلاف آن در
نظرش بحجان یافت و بعد از مباحثه و گفتگوی بسیار از مجلس او گوشه گرفته از
صحبت او اعتزال جست و در پیش اسطوانه از اسطوانات مسجد معوکه در برابر معرکه
استاد خود آراسته بود جمعی که در آن رای با او موافقت داشتند بر سر وی گرد
آمده هنگامه اختلاف آرا را گرم گشت و بالجمله گفتگو در اصول توحید و سایر معارف
دینیه

دینیه نفیاً و اثباتاً متعارف شده از گفتن بنوشتن رسید و تدوین و تصنیف
انجامید و مدارسه و مباحثه کتب مؤلفه شایع شد و اصول و قوانین موضوع شده
فن حاصل شد از این رو گفتگو را مسمی بعلم کلام گردانیدند و اتباع واصل
بن عطا بسبب اعتزال مذکور مسمی بمعتزله شدند و این جماعت بر بیست عقاید نموده
آیات و احادیث که مضمونش بحسب ظاهر موافق آرای عقول نمی نمود بتاویل
آن بر نهج قوانین عقلیه مبادرت مینمودند و طایفه مخالفت ایشان ظاهر ابنا
بر صرفه که منظور بود تمسک بحفظ ظاهر جسته منع تاویل مینمودند و تاویل سایر
آلای معتزله را بدعت در دین میدانستند و ایشان را مبتدع میخواندند و خود را در
مقابل ایشان مسمی باهل سنت و جماعت میداشتند و دلیل بر ضلالت ایشان
همین بس است که ایشان در مسایل فرعی که شرعی محض است رای و قیاس عقل را
معتبر میدانند و در اصول دین که عقل قاصر است رای عقول را اعتبار نمیکنند
تا اکثر ایشان بکفر تجسیم و عامه ایشان بضلالت تشبیه گرفتار شدند و این
بسبب آن بود که سد ابواب تاویل علی الاطلاق نموده الرحمن علی العرش
استوی و امثال آن و حدیث رؤیت و نظایر آنرا بر ظاهر حمل کرده از یکی
تجسیم و از دیگری تشبیه تولد نموده و این جماعت را در بدایت این حال قدری

بر تقریر مقاصد خود و تایید آن بادله و قیاسات جدلیه حاصل نبود بلکه بمجرد تمسک
بظواهر آیات و احادیث اکتفا مینمودند تا زمان ظهور ابو الحسن اشعری که از اعاظم تلامذهٔ
ابو علی جبائی که از علمای معتزله است بود و قدرت عظیم او را از مهارت علم کلام
و جدال پیدا شد او را نیز در مسئله از مسایل با استاد خود مخالفتی سانح شد بعد از
مباحثه بسیار ترک مذهب اعتزال نموده اختیار طریقهٔ اهل سنت و جماعت نمود
و در تقریر مقاصد آن جماعت که بغایت پر رونق بود سعی بلیغ بجا آورد و بازای
هر قاعده و اصلی از اصول معتزله اصل و قاعده وضع کرد و این جماعت بعد از این باو
منتسب گردیده باشعریه موسوم شدند و چون جمود ظاهریت بر اکثر طباع غالب است
و مطالب ظاهریه بسعی اشعری در تحت ضوابط نظری مندرج شده و خلفای
ائمه جور نیز در اغلب زمان بنا بر آنکه قواعد مذهب ایشان موافق مصالح ایشان
بود حامی این طبقه بودند لهذا مذهب اشعریه در میان اهل اسلام شیوع
تمام یافته اکثر علمای اسلام اشعری بر آمدند اما قواعد اعتزال بنا بر آنکه بنا بش
بر اصول عقلیه است اکثر بر قواب حق ریخته نزد بطریق جواب نزد یکتر است اگرچه
دلایلشان جدلی و قیاساتشان غیر برهانی است و سببش آنکه ایشان را
مطالعهٔ کتب فلاسفه که بسعی خلفا منقول از عبری بعربی شده بود اتفاق
افتاده

افتاده مطالب آن بتخصیص در علوم الهیه موافق آرای خود یافتند و از برای
آنکه مقدماتش بنا بر عدم مسلمیت یا عدم شهرت در میان اهل اسلام رواجی
نداشت اعراض نموده مقاصد القوم را بدلایل مبنیه بر مسلمات و مشهورات
تقریر نمودند و هر آینه معتزله را از مطالعهٔ کتب حکمت قدرتی تمام و قوتی لاکلام
در رفق کلام حاصل شده و طایفهٔ اشعریه برین معنی مطلع شده بنا بر آنکه هر چه در صدر
اسلام معمول نبوده بدعت دانسته بودند مطالعهٔ کتب حکمت و تصدیق ایشان را
محظور و حرام شمردند و بسعی این جماعت مذمت حکمت در میان اهل اسلام بنوعی
شیوع یافت که عاقبت بعلماء معتزله نیز سرایت نموده و بالجمله تدین بعداوت
حکمت در اسلام از اشاعره ناشی شد و اگر نه حکمت فی الحقیقه بغیر اساس شریعت و اسرار
قرآن و حدیث نیست و توهم مخالفت میان شریعت و حکمت مبنی بر جهل و عدم اطلاع است
بر حقیقت هر دو و میتواند که حقیقت این دعوی در تضاعیف رساله مفهوم ارباب
انصاف گردد بتوفیق الله تعالی **ذکر کلام بس وجه صواب و فرق وی از حکمت** از سخنان
گذشته معلوم شد که کلام مشهور که مقسم اشعریت و اعتزال است بسبب اقتنا بر غیر
یقینیات در تحصیل معارف یقینی معتمد و مؤدی بصواب نیست و طریقهٔ حکمت که
مؤدی بصواب است چون مبتنی بر تحقیق و تدقیق بسیار بود و تمیز کامل میان معانی کلیه

وجزئیه ومفهومات معقوله وتصورات موهومه وامور نفس الامریه واعتباریات
محضه است مقدور ومیسور اکثر مردم نیست بلکه ابتدای بان مخصوص اخص
خواص است پس واجب باشد در حکمت الهی وضع طریقه دیگر که تمسک بان بر اکثر
مردم آسان بود وان طریقه تمثیل است یعنی تصویر حقایق معقوله بصور اعیان
محسوسه وتبیین معانی کلیه بتعیین امثله جزئیه واین طریق انبیا واوصیاء انبیاست
بتعلیم الهی مر عامه مردم را طریقه حکمت طریقه حکما محققین وعقلا کاملین است
بترتیب نظر عقلی مر خواص مستعدین نظر را وهر حکیمی تمثیل تواند فهمید اما جمیع معانی را
تمثیل نتواند کرد واگر در بعضی تمثیل تواند کرد تمثیل او حجت برای دیگری شواند شد
بلکه مخیل یا مصدق بمعجزه که تصدیق الهی است نباشد چنانکه در انبیاء یا مشهور نشود
بتصدیق الهی چنانکه در اوصیا تمثیل او حجت بر دیگری نشود پس مقدماتی که فرا
گرفته شود از معصوم بطریق تمثیل بمنزله اولیات باشد در قیاس برهانی وچنانکه
قیاس برهانی افاده یقین کند دلیلی که مؤلف باشد از مقدمات مأخوذه
از معصوم افاده یقین تواند کرد باین طریق که این مقدمه گفته معصوم است
وهر چه گفته معصوم است حق است پس این مقدمه حق است اما ثبوت مقدمه
از معصوم باید یقینی باشد واین وقتی تواند بود که وجود معصوم در هر زمان واجب
بود

بود چنانکه مذهب امامیه است چه هرگاه معصوم موجود بود تحصیل یقین در ثبوت
مقدمه از معصوم متعذر نتواند بود اما اگر موجود نبود وجود او در زمان پیش کافی
شواند بود چه ثبوت مقدمه برین تقدیر ممکن نبود مگر بطریق تواتر وحصول تواتر متعذر
کسی شواند بود بلکه اگر تواتر اتفاق افتد مقدمه ثابت شود والا طریق دیگر بر ثبوت
وی نتواند بود پس این قسم کلام اعنی تحصیل معارف بدلیلی که مشهور شود بگفته
معصوم کلام مؤدی بصواب باشد ومشارک بود با طریقه حکمت در افاده
یقین وفرق همین باشد که طریقه حکمت افاده یقین تفصیلی کند واین طریقه
افاده یقین اجمالی کند واین طریقه قدمای متکلمین امامیه است مثل هشام بن
الحکم ونظرای وی ودر احادیث ائمه معصومین صلوات الله علیهم اجمعین ثابت
شده که کلامی که ماخوذ از ما باشد ممدوح است وغیر آن مذموم ومراد همین کلامست
که بیان کرده شد تمام شد مطالب مقدمه وبعد از این شروع در مقاصد رساله
کرده شود بتوفیق الله تعالی ومذکور شد که در آن سه مقاله است **مقاله اول** در علم
خودشناسی وچون دانسته شد که انسان مرکب است از دو جوهر یکی جسم که بدن
باشد ودیگری روح که نفس ناطقه بود پس مقصود این مقاله در دو باب بیان
کرده شود **باب اول** در بیان حقیقت جسم وبعضی از احوال وی وبیان

اجسام بسیطه و مرکبه و بیان کیفیت بدن از عناصر اربعه و آنچه متعلق
بدین مطالب باشد که در عرض این رساله ضروری یا نافع بود و مجموع آن
در فصول متعدده مبین شود **فصل اول** در بیان معنی علم و ادراک و امثال
آن چون این رساله در شناختن چیزاست پس نخست شناختن را باید شناخت
بدانکه شناختن و دانستن و دریافتن در فارسی و معرفت و علم و ادراک در عربی
گاه همه بیک معنی اطلاق شود و گاه هر یک بمعنی جداگانه اما نزدیک باشند بهم و هرگاه
بیک معنی اطلاق شود آن معنی نزد علما صورت چیزها باشد که در آید آن صورت در
ذهن انسان و مراد از ذهن قوتی و آلتی باشد که صورتهای اشیا در آن
حاصل تواند شد و مراد از صورت چیزی باشد از شئ که بعینه آن شئ نباشد
اما موافق آن شئ باشد چون صورت شخص در آینه و صورت بر دیوار و پیش
محققین علما مطلق موافقت کافی نبود بلکه موافقت در حقیقت و ذات و معنی
معتبر بود پس نزد ایشان تمثیل بصورت آینه و صورت دیوار بر سبیل توضیح بود نه بر سبیل
تحقیق چه صورت بر دیوار در حقیقت فرسیت با فرس موافق نبود بلکه در ظاهر تمثیل
فرس موافق بود و صورت اشیا که آنرا علم خوانند در حقیقت با اشیا موافق باشند
نه تنها در ظاهر و دلیل بر اینکه صورت اشیا در ذهن حاصل میشود آنست که چیزهای

که از ما

که از ما غایب باشند و دور ما در نفس خویشتن آنها را مشاهده کنیم و حال آنکه عین
آن اشیا در نفس ما داخل نشوند پس چیزی از آنها که موافق آنها باشد در ما حاصل باشد
و دلیل بر اینکه صورت اشیا بحقیقت در ذهن حاصل میشود نه تنها بحسب ظاهر آنست
که اگر حقیقت اشیا در ذهن حاصل نشدی بایستی که ممکن نشدی که حقیقت هیچ چیز
معلوم کردن و حال آنکه کنه و حقیقت بعضی اشیا بیقین معلوم ماست مثلا ما را
بیقین حاصل است حقیقت گرمی و سردی و روشنی و تاریکی و امثال آنها چنانکه
که معلوم ماست و غیر آن احتمال ندارد و هر که در این امور شک نماید قابل
تخاطب نباشد این بود بیان مفهوم مشترک از الفاظ مذکوره اما معنی مختص
هر یک آنست که گاه باشد که شناخت و معرفت گویند و دانستن چیزی بسیط را
که اصلا مرکب نباشد خواهند و دانش و علم گویند و دانستن مرکبات خواهند
و باین اطلاق خداشناسی را شناخت و معرفت گویند و دانش و علم اطلاق
نکنند و گاه باشد که چون چیزی معلوم شدا باشد و فراموش شدا و بار دویم
معلوم شدا و این معلوم شدن بار دویم را شناخت و معرفت گویند و علم
و دانش را اعم از این اطلاق کنند و باین معنی است که خدایتعالی را عالم
گویند و عارف نگویند اما معنی مختص با دراک انسان ماست که گاه باشد که ادراک

گویند و دانستن جزئیات و محسوسات خواهند و در مقابل این دانستن
کلیات و مجردات را علم و نطق و عقل خوانند و باین اطلاقست که حیوانات
غیر انسان را مدرک خوانند و ادراک در انها استعمال کنند اما عالم و عاقل
و ناطق نگویند و فرق میان عقل و علم و نطق انست که علم را بمعنی اعم
اطلاق کنند اما عقل و نطق را بر غیر معنی مذکور اطلاق نکنند و بهمین معنی
ناطق فصل و ممیز انسانست از سایر حیوانات و مراد ما درین فصل بیان
احوال مفهوم اعم است که مشترک اند در آن علم و معرفت و ادراک اعنی
صورت حاصله در ذهن پس گوئیم علم بر دو قسم است زیرا که اگر صورت
چیزیست که ان چیز حکم باشد بایجاب و اثبات چیزی برای چیزی دیگر
چنانکه زید نویسنده است چه نویسندگی را ثابت کردیم برای زید و یا حکم
باشد بنفی و سلب چیزی از چیزی دیگر چنانکه زید شاعر نیست چه شاعری را
نفی کرده ایم از زید پس صورت از حکم را تصدیق خوانند و اگر صورت
غیر حکم مذکور باشد تصور گویند چون ملاحظه کردن معنی انسان بی انکه
چیزی برای او ثابت کنیم و یا از او نفی کنیم و گاه باشد که تصور گویند چون
ملاحظه کردن و علم بمعنی اعم خواهند و اینمعنی هنگام تصور در مقابل
تصدیق را

تصدیق را تصور ساذج گویند و تحقق تصدیق موقوف باشد بر تحقق
تصور ساذج چه تا تصور مفهوم زید که منسوب الیه است و تصور مفهوم
کاتب که منسوبست و تصور نسبت میان ایشان که نسبت حکمیه است
کرده نشود حکم بر زید به ثبوت کاتب یا بسلب او نتوان کرد و ازاینجا جمعی
گمان کرده اند که تصدیق مرکب از مجموع تصورات و حکم است و حق انست
که تصورات شرط تصدیق اند نه شرط او و هر یک از تصور و تصدیق منقسم
شود بنظری و بدیهی اگر چه حصول وی در ذهن موقوف باشد بحصول صورت
علمی دیگر تا از ان صورت سابق که در وقت تصور علم مطلوب غایت تواند بود
ان ذهن تا از آن صورت ذهن که منتقل شود بصورت علم مطلوب چون
موقوف بودن حصول معنی نفس ناطقه بر حصول مفهوم جوهر مجرد مدبر بدن
و حصول تصدیق باینکه موجود محتاج بموجد است بر تصدیق باینکه این موجود
حکمی است این قسم علم را نظری و کسبی گویند و معنی نظر و کسب که فکرش نیز گویند
در اصطلاح علما ملاحظه کردن ذهن باشد مر انصورت علمی موقوف علیها را
که انرا واسطه و وسط نیز گویند بجهة حاصل شدن صورت علمی موقوف
یعنی مطلوب و اگر حصول علم موقوف بحصول صورت علمی دیگر نباشد آن

علم را بدیهی و ضروری نیز گویند خواه همچنانکه محتاج بصورت علمی سابقه که وسط
باشد نیست محتاج بچیزی دیگر هم نباشد مانند تجربه یا مشاهده و امثال آن و آنرا
اولی گویند مثل الکل اعظم من الجزء و مثل النفی و الاثبات لا یجتمعان و خواه
محتاج بچیزی دیگر باشد پس اگر محتاج بتجربه باشد تجربیات گویند چون علم
بخواص ادویه و اگر محتاج بمشاهده و احساس باشد مشاهدات گویند
چون تصور حرارت و برودت و تصدیق النار حارة و الشمس مضیئة
و اگر محتاج بسماع از جماعتی باشد که از کثرت عقل تجویز کذب ایشان نکند
متواترات گویند چون علم بوجود مکه و مصر و وجود انبیا و ملوک ماضیه و گاه
باشد که علم بدیهی موقوف باشد بواسطه که غایب نباشد از ذهن چون حکم
باینکه اثنین زوج است که موقوفست بر انقسام بمتساویین که در وقت
تصور اثنین غایب نمیتواند بود از ذهن و این قسم را قضایا قیاساتها
معها گویند و گاه باشد که موقوف بواسطه مطلقا نباشد و محتاج بفعل چون
تجربه و مشاهده و سماع نیز نباشد اما موقوف باشد بقوتی از ذهن که آنرا
حدس خوانند و این قسم را حدسیات خوانند مثالش نور القمر مستفاد من
الشمس که بعد از تصور اوضاع قمر با شمس که در وقت غایت بعد که هر دو
در جانب

در جانب متقابل از افق واقع باشد تمام نور از او نماید و در وقت غایت
قرب که هر دو با هم در یکجانب از افق بر سمت هم واقع شوند اصلا ننماید
و در مابین وصفین بتدریج نمایان تر شود تا بغایت رسد صاحب قوة
حدس جزم نماید که نور قمر مستفاد است از شمس و بسیار هم باشد که کسی
تصور اوضاع مذکوره نماید و بنا بر فقدان قوت حدس ویرا جزم بحکم
مذکوره حاصل نشود و از آنچه در بیان نظر و فکر گفتیم معلوم شد که نظر و فکر
ملاحظه معقولست معلومیست بجهة حصول مجهول و ظاهر است
که ملاحظه شیء بجهة شیء دیگر فرع تصور آن شیء دیگر است پس ناظر اول
تصور مطلوب نظری کند بوجهی و بعد از آن متوجه شود بسوی معلوماتی
که در ذهن وی حاصل بوده باشد تا از آنجمله وسط را اعنی معلومی را
که واسطه حصول مطلوب باشد پیدا کند تا ذهن ویرا انتقال از آن وسط
بسوی مطلوب حاصل شود پس لابد باشد از دو حرکت اول از مطلوب
بسوی وسط و دویم از وسط بسوی مطلوب و گاه باشد که در وقت
تصور مطلوب بی آنکه حرکتی بجهة پیدا کردن وسط کند وسط دفعة ملحوظ
ذهن گردد و انتقال بمطلوب حاصل آید پس احتیاج بمجموع حرکتین

نشود و این قسم از نظر را در اصطلاح فکر اطلاق نکنند بلکه فکر را مخصوص
دارند بآنچه مجموع حرکتین از او لازم باشد و این قسم را حدس گویند پس
حدس باین معنی که قسیم فکر است که قسمی از نظری است غیر حدسی است که قسم
بدیهی است و چون حصول او سر دفعی بر حسب اتفاق است نه بر سبیل
لزوم و از شانش هست که غایب باشد از ذهن پس منافاتی با نظری بودن
ندارد و این نوع از نظر باشد که اهل خلوت و عزلت آنرا کشف نام نهند
و عامهٔ این طایفه مقابل نظرش دانند و چون ریاضت و خلوت بر وجه
صحیح باشد و ذهن خالی بود از صور محسوس و موهوم هر آینه معقولات نفس
اکثر پیش او حاضر باشد و وقت تصور مطلوب اطلاع بر مقدمات مناسب
او بر سبیل دفعه یا با ادنی توجهی روی دهد و در پیدا کردن مناسبات
زحمتی نباشد و فکری و اندیشهٔ بسیاری نباید و حصول مطلوب بآسانی دست
دهد و تواند بود که تا پیدا کردن عالم غیر متناهی مقدمهٔ از مقدمات مطلوب را
صاحب خلوت تحصیل مطالب بسیار کند که غیر او را در عمری حاصل نشود
و گاه باشد که حصول مقدمات مرتبه بی آنکه کسی در صدد تصور مطلوب
باشد روی دهد و از آنجا نتیجه که لازم آن مقدمات باشد حاصل شود
خواه

خواه آن نتیجه در وقت دیگر مطلوب او بوده باشد و خواه هرگز بخاطرش
نرسیده باشد و این قسم از نظر را الهام گویند و چون علم دانستن اشیاست
و اشیا ذوات اند و آنچه بمنزلهٔ ذوات و یا احوال و صفات متعلق بذوات پس علم
منقسم بدو قسم شد تصور که متعلق است بذوات اشیا و تصدیق که متعلق است
باحوال و صفات اشیا و مراد از آنچه بمنزلهٔ ذات باشد آنست که گاه باشد که مفهوم
حال چیزی باشد اما مطلوب اثبات آن نباشد بلکه معلوم الثبوت باشد و در این
وقت آن حال ملاحظهٔ آن چیز تواند شد و اثبات حالی دیگر که معلوم الثبوت
نباشد و بر او ملحوظ با آن توان کرد پس حال اول بمنزلهٔ ذات باشد که اثبات صفتی
برای او کنند مثالش انسان و کاتب چه انسان ذاتست و کاتب حال چنانکه
گوئیم انسان کاتب است و تواند بود که انسان را بعنوان کتابت ملاحظه کنیم و حالی
دیگر برای او اثبات نمائیم چنانکه گوئیم کاتب شاعر است و مراد آن نباشد که مفهوم
کاتب شاعر است بلکه مقصود آن بود که ذات انسان متصور بعنوان شاعر است کاتب
شاعر است پس هرگاه که شئ معلوم بذات باشد نه بعنوان حالی از احوال گویند
آن شئ معلوم بکنه است و چون معلوم بعنوان حالی باشد گویند معلوم بوجه است
و علم بوجه علم بکنه وجه باشد و علم بوجه ذات و چون صورت شئ در ذهن

حاصل شود انصورت را باین اعتبار که مطابق ان شیٔ است علم گویند
وان شیٔ را باین اعتبار که صورت او در ذهن در آمده موجود ذهنی گویند
وباین اعتبار که در اکثر لفظ دلالت بر انصورت کند مدلول گویند وباین اعتبار
که مقصود از لفظ اوست معنی وباین اعتبار که از لفظ فهمیده شده مفهوم
گویند وچون هر مفهوم که صورت مطابق شیٔ است معتبر باعتبار آن شیٔ است
که مطابق اوست پس اگر مطابقهٔ او با شیٔ واحد بعینه باشد بحیثیتی که عقل تجویز
مطابقهٔ او با غیر ان شیٔ نکند ان مفهوم را جزئی خوانند چون مفهوم زید واگر مطابقهٔ
او با اشیای کثیره باشد ان مفهوم را کلی وان کثیرین را افراد وی خوانند چون
مفهوم انسان نسبت بزید وعمرو وبکر الی غیر ذلک وچون کلی را قیاس کنی با افراد
یا تمام حقیقت مطلقهٔ افراد باشد یا بعضی که در حقیقت هیچ فردی چیزی داخل
نبود که در حقیقت فرد دیگر داخل نبود بلکه تفاوت میان افراد بامور خارجه
از حقیقت باشد ان کلی را نوع خوانند چون انسان قیاس با افراد خود واگر
تمام حقیقت مشترکه باشد نه مطلقه یا بعضی که در حقیقت هر فردی که مشترک باشد
میان ان فرد وسایر افراد چیزی داخل نباشد که آن چیز داخل در حقیقت آن
کلی نبود ان کلی را جنس خوانند چون حیوان قیاس با انسان وفرس وحمار وغیر
آن

آن که هیچ جزء که خارج از مفهوم حیوان باشد مشترک میان افراد نیست بلکه
جزء خارج از مفهوم حیوان جزء مختص بهر یکی است چون ناطق که مخصوص انسان است
وصاهل که مخصوص فرس است الی غیر ذلک واین تمام حقیقت مشترکه که جنس نام
اوست لا محاله بعض حقیقت مطلقهٔ افراد باشد پس ان بعض دیگر که جزء حقیقت
مطلقه است خواه مختص بیک فرد باشد چون ناطق وخواه مشترک میان افراد باشد
اما جزء حقیقت مشترکه باشد نه تمام حقیقت مشترکه چون حساس اما جزء حقیقت حیوانست
پس این هر دو قسم را که جزء حقیقت مختصه وجزء حقیقت مشترکه باشد فصل خوانند
اول را فصل قریب ودویم را فصل بعید واگر کلی نه تمام حقیقت افراد بود ونه
داخل در حقیقت افراد بلکه خارج بود از حقیقت افراد پس اگر مخصوص بیک حقیقت
بود انرا خاصه خوانند چون مفهوم کاتب قیاس با افراد انسان واگر مخصوص
بیک حقیقت نباشد بلکه مشترک باشد میانهٔ حقایق انرا عرض عام خوانند چون
مفهوم ماشی قیاس با افراد حیوان وکلیات خمس عبارت از این اقسام است
وهر یک از سه قسم اول را ذاتی وهر یک از دو قسم آخر را عرض گویند وذاتی شیٔ
لا محاله جایز الانفکاک از ان شیٔ نباشد بخلاف عرض پس اگر جایز الانفکاک
باشد ان عرض را عارض خوانند واگر ممتنع الانفکاک باشد لازم خوانند مثال

اول صنعت کتابت مر انسان را و مثال ثانی قدرت بر آنو خلق کتابت مر
انسان تمام الخلقه را و چنانکه فصل قریب و بعید باشد جنس نیز قریب و بعید
باشد چه جنس را نیز جنس تواند بود و جنس جنس شیء جنس آن شیء باشد اما
بعید و همچنین بعید را نیز مراتب باشد و بعید و ابعد تا منتهی شود بجنسی که او را جنس
نبود و آنرا جنس الاجناس خوانند و هر جنسی که در تحت جنس دیگر باشد نوع بود نسبت
بوی و آنرا نوع اضافی خوانند و آن اعم باشد از نوع بمعنی مذکور که نوع حقیقی گویند
و این جنس و نوع اضافی منتهی شود بنوعی که خود جنس نباشد پس آنکه در تحت
او نوعی نبود آنرا نوع الانواع گویند و ما بینهما متوسطات و ترتب اجناس را
تصاعد و ترتب انواع را تنازل نامند و چون مجهول تصور باشد تحصیل علم
آن از راه تصدیق نتوانکرد و اگر تصدیق باشد از راه تصور حاصل نتوان نمود
چه تصور و تصدیق دو حقیقت مختلف اند و میان ایشان مناسبتی نیست
که بسبب آن یکی وسیلهٔ معرفت دیگری شود بلکه تحصیل تصدیق از تصدیق باید
کرد و تحصیل تصور از تصور و معلوم تصوری که از او مجهول تصوری دانسته
شود معرف و قول شارح خوانند و معلوم تصدیقی که از او مجهول تصدیقی
حاصل شود حجت و قیاس خوانند و مجهول تصوری اگر جزئی باشد علم بآن

ازراه

ازراه تصور حاصل نشود چه اگر تصور بصورت همان جزئی باشد هر آینه
مجهول باشد و اگر بصورت جزئی دیگر بود البته مخالف و مباین او بود و بر او
صادق نیاید و از مباین شیء شیء را نتوان دانست و اگر بصورت کلی بود پس
اگر صورت کلی بود که بر آن جزئی صادق نباشد هیچگونه مناسبتی حاصل نباشد
و اگر بر آن جزئی صادق باشد لامحاله بر جزئی دیگر نیز صادق باشد چه کلی البته مشترک
میان کثیرین بود پس آن جزئی بخصوصه دانسته نشود بلکه طریق دانستن مجهول
جزئی منحصر باشد بمشاهده و احساس و اگر مجهول تصوری کلی باشد علم بآن
کلی یا بمجموع کلیات که معلوم باشد و صادق و مختص بآن حقیقت مجهوله بود
حاصل نتوان نمود پس آن کلی تمام حقیقت مطلقه مختص بآن حقیقت وی
نتواند بود چه تمام حقیقت مجهول مجهول باشد و تمام حقیقت مشترکه کلی نیز نتواند
بود چه حقیقت مشترکه مخصوص بوی نبود و عرض عام نتواند لهذا العلة بلکه جزء
مختص بوی و یا عرض مختص بوی و یا مجموع تمام حقیقت مشترکه و یا جزء مختص
یا با عرض مختص پس معرف شیء یا مرکب باشد از جنس و فصل یا از جنس و خاصه
و یا مرکب نباشد بلکه فصل قریب باشد و بس و یا خاصه باشد و بس و اگر تعریف
بفصل قریب باشد آن تعریف را حد خوانند پس اگر با جنس قریب نیز باشد

حد تام خوانند والا حد ناقص واگر تعریف بخاصه باشد رسم خوانند پس
اگر با جنس قریب باشد رسم تام باشد والا ناقص وچون از تصدیق تعبیر
کنند آن عبارت را قضیه خوانند ولفظی که دال بر منسوب الیه باشد موضوع
ودال بر منسوب را محمول ودال بر نسبت را رابطه ووجود رابطه در عبارات
ضرور نیست پس اگر موجود باشد قضیهٔ ثلاثی باشد چون زید هو کاتب
والا ثنائی چون زید کاتب وحکم اگر ایجابی باشد قضیهٔ موجبه باشد
واگر سلبی بود سالبه چون زید کاتب وزید لیس بکاتب واگر حکم متعلق
نباشد بر چیزی دیگر آن قضیه حملیه خوانند چون مثالهای مذکور واگر
متعلق باشد شرطیه خوانند مثالش ان کانت الشمس طالعة فالنهار
موجود واین موجبه باشد ولیس ان کانت الشمس طالعة فاللیل
موجود واین سالبه باشد ودر قضیهٔ شرطیه جزء اول را که معلق علیه است
مقدم گویند وجزء ثانی را که معلق است تالی خوانند وشرطیهٔ متصله باشد
ومنفصلهٔ متصله آنست که حکم باتصال یا بسلب اتصال میان دو نسبت
کنند چون دو مثال مذکور ومنفصله آن بود که حکم بمنافات یا بسلب
منافات میان دو نسبت کنند مثالش موجبة العدد اما زوج واما فرد
وسالبه لیس العدد

وسالبه لیس العدد اما زوج واما منقسم بمتساویین ودر شرطیهٔ منفصله
مقدم وتالی باقطع از هم ممتاز نباشند بلکه هر کدام اول مذکور شد مقدم
باشد وآن دیگری تالی پس تواند بود که مقدم تالی شود وتالی مقدم ومجهول
بودن در تصدیق راجع شود بمجهول بودن در حکم چه تصورات ثلثه داخل
در حقیقت تصدیق نیست پس هرگاه حکم یعنی ثبوت محمول برای موضوع یا سلب
محمول از موضوع مجهول باشد محتاج شویم بواسطه که معلوم الثبوت برای
موضوع باشد وملزوم محمول مطلوب ویا معلوم الثبات باشد از موضوع و
لازم محمول مطلوب چه هرگاه ملزوم ثابت باشد برای شیء لازم نیز البته ثابت
باشد وهرگاه لازم مسلوب باشد از شیء ملزوم نیز مسلوب بود مثلا هرگاه تصدیق
العالم حادث مجهول بود جهل راجع بثبوت حدوث برای عالم شود پس تغیر
که مستلزم حدوث است برای عالم ثابت شود ثبوت حدوث نیز لازم آید و
هرگاه تصدیق العالم قدیم مجهول باشد جهل راجع شود بنفی قدم از عالم
پس چون لازم قدم را که ثبات است از عالم نفی کنیم نفی قدم از عالم حاصل شود
پس در هر صورت دو قضیه حاصل شود یکی از اثبات واسطه برای موضوع مطلوب
ودیگری از اثبات محمول مطلوب برای واسطه چنانکه در صورت اول گوییم

العالم متغیر و کل متغیر حادث قضیهٔ مطلوب که العالم حادث باشد حاصل
شود و در صورت دویم یک قضیه از نفی واسطه از موضوع مطلوب حاصل
شود و قضیهٔ دیگر از اثبات واسطه برای محمول مطلوب چنانکه گوئیم
العالم لیس بثابت و کل قدیم ثابت پس قضیهٔ مطلوب که العالم لیس
بقدیم است حاصل شود و در اصطلاح علما موضوع مطلوب را اصغر
گویند و محمول مطلوب را اکبر و واسطه را حد وسط و ازین دو قضیه هر کدام
که مشتمل بر اصغر باشد صغری گویند و آن دیگری که مشتمل بر اکبر باشد کبری
و مرکب ازین دو قضیه را بحیثیتی که از آن مرکب قضیهٔ مطلوب لازم آید قیاس
نامند و قضیهٔ مطلوب را که ازین مرکب لازم آید نتیجه خوانند و چون واسطه را
با موضوع یا محمول مطلوب مقارنتی لازم است و آن مقارنت مختلف
میباشد چه مقارنت گاه باین طریق باشد که واسطه محمول موضوع شود و
موضوع محمول و گاه برعکس این و گاه موضوع هر دو و گاه محمول هر دو
این هیأت مقارنت اوسط با اصغر و اکبر را شکل خوانند و شکل بر چهار
قسم است چه اوسط اگر محمول اصغر باشد و موضوع اکبر آنرا شکل اول گویند
و اگر محمول هر دو شکل دویم و اگر موضوع هر دو شکل سیم و اگر عکس اول بود

شکل

شکل چهارم مثال شکل اول و دویم دو مثالی است که در دو صورت
مذکوره گذشت و مثال شکل سیم المتغیر عالم و کل متغیر حادث و مثال شکل
چهارم المتغیر عالم و کل حادث متغیر و ازین اشکال اربعه شکل اول بدیهی
الانتاج است و سه شکل دیگر را تا راجع بشکل اول نکنند انتاجش ظاهر
نشود و بالجمله انتاج این سه شکل بدلیل ثابت شود و این قسم قیاس را
که از مقارنت اوسط با اصغر و اکبر بموضوعیت و محمولیت حاصل شود قیاس
اقترانی گویند و مقدمتین و اگر هر دو یا یکی قضیه حملیه باشد اقترانی حملی گویند
و الا اگر یکی یا هر دو متصله باشد متصل و الا منفصل و قسمی دیگر باشد از قیاس
که آنرا استثنایی گویند و آن قیاسی باشد حاصل از ترکیب قضیهٔ شرطیه
که قضیهٔ مطلوب عین تالیش بود یا نقیض مقدمش یا قضیهٔ حملیه که مشتمل
باشد بر استثنای عین مقدم و درین وقت نتیجه عین تالیش بود یا بر استثنای
نقیض تالی و درین وقت نتیجه نقیض مقدم باشد و سببش آن بود که مقدم
ملزوم است و تالی لازم و ملزوم جایز است که اخص باشد از لازم پس
اثباتش مستلزم اثبات لازم بود و نفیش مستلزم نفی لازم نبود و اثبات
و نفی لازم برعکس این باشد مثالش اگر آفتاب طالع باشد روز موجود

بود لیکن آفتاب طالع است پس روز موجود بود یا گوئیم لیکن روز موجود
نبود نتیجه دهد که آفتاب طالع نباشد و چون قیاس البته مرکب از قضایا
و متعدده است و هر قضیه بحسب حکم یا بدیهی است یا نظری و اگر نظری باشد
باید مثبت باشد بقیاس دیگر و لابد منتهی شود ببدیهیات و الا حصول علم
ممتنع شود و حکم در هر قضیه اگر بدیهی بود یا ثابت باشد بمقدمات بدیهیه
یقینی بود و الا غیر یقینی و هر قیاس که جمیع مقدماتش یقینی بود آنرا برهان گویند
و آن عمدهٔ باشد در تحصیل اعتقادات حقه و ازالهٔ شبهات باطله و اگر جمیع یقینی
نبود منقسم شود بجدلی که مرکبست از مشهورات و خطابی از مقبولات بحسن
ظن و شعری از مخیلات و مغالطی از وهمیات کاذبه یا از مقدمات باطله
شبیه بحق و هر کدام در غرضی از اغراض بکار آیند اما در تحصیل عقاید البته معتبر
نباشند و این بود آنچه از احوال علم در این رساله مقصود بود و اگر درین فصل
اگرچه طولی واقع شد اما خلاصهٔ علم منطق با وجز تقریرات و اوضح تحریرات
در او مبین شد اگرچه غرض آن نیست که مطالعه کنندهٔ این رساله بمطالعهٔ
این فصل منطق شود اما اگر کسی خواهد میتواند شد و علی ای حال اطلاع
باینقدر اصطلاحات منطقی ضروریست و باید دانست که نسبت علم منطق
بصحت

بصحت بر آن نسبت علم عروض است بصحت وزن شعر و چنانکه صاحب
سلیقه نیز بتطبیق بر آن بر قوانین منطق محتاج نیست مگر در ارشاد دیگری
یا در ازالهٔ شبهتی که عارض شود از خود یا دیگری **فصل دویم از باب اول**
از مقالهٔ اولی در شناختن جوهر و عرض موجودات عالم بر دو گونه اند
یکی جوهر و دیگری عرض اگرچه موجود خود سر موجود باشد نه بتبعیت وجود
دیگری چون ذات جسم از او موجود قایم بذات گویند و جوهر نام اوست و اگر
خود سر موجود نباشد بلکه به تبعیت دیگری موجود باشد چون رنگ لاله و بوی
گل و امثال وی آن موجود قایم بغیر باشد و موجود قایم بغیر بر دو گونه است یکی
آنکه غیر مستغنی از او باشد که اگر او از این غیر زایل شود و چیزی بجای او نیاید آن
غیر زایل نشود چون بیاض نسبت بجسم و این قسم است که عرض نام اوست
دویم آنکه غیر مستغنی از او نباشد بمعنی المذکور و این قسم را صورت خوانند
چون صورت نطفگی نسبت بجسم نطفه که اگر صورت نطفگی از جسم نطفه
زایل شود و صورت انسانی مثلا بجای او نیاید جسم نطفه لاجرم فاسد شود
و قیام بغیر بمعنی اعم را حلول گویند و آن غیر را محل و قایم باو را حال و خصوص
محل عرض را موضوع خوانند و محل صورت را ماده و مطلق محل اعم از هر دو

موزون از علم عروض متغنی است
صاحب طبع مستقیم صح

باشد و جواهر برین پنج گونه است یکی عقل و آن جوهریست مجرد از ماده هم
بحسب ذات و هم بحسب فعل و مراد از ماده در این موضع قابل اشارهٔ حسی است
و مراد از مجرد بودن از ماده بحسب از مادهٔ فعل آنست که در صدور فعل از او
محتاج نباشد بآلتی و جارحه و بجهت این قسم مثالی نتوان نمود دویم نفس
و آن جوهریست مجرد بحسب ذات نه بحسب فعل یعنی اشاره بذات او نتوان
کرد اما در صدور فعل محتاج بآلت باشد مثالش روح انسانی و سیم جسم
و آن معلوم است بحسب وجود اما بحسب ذات و ماهیت جوهریست که
در او سه بعد باشد درازی و آنرا طول گویند و پهنا و آنرا عرض گویند و سطبری
و آنرا عمق گویند و علما از این معنی تعبیر کنند بقابل ابعاد ثلثه و مراد از ابعاد
ثلثه مجموع سه خط است که راست بر یکدیگر در یکموضع گذشته باشند و میان
هر دو خط زاویهٔ قایمه پیدا شود و مراد از زاویهٔ قایمه یکی از چهار زاویه است
که از راست گذشتن دو خط بر یکدیگر پیدا شود و از آن خطوط ثلثه خطی که اول
فرض کرده شود طول خوانند و خط دویم را عرض و سیم را عمق و این ابعاد
ثلثه را امتدادات ثلثه نیز گویند و مراد از طول معنی عرفی نیست بلکه مراد امتداد است
که اول اعتبار کرده شود چه بسا باشد که هیچ جانب جسم از جانب دیگر درازتر
نباشد

نباشد و این قسم جوهر در وجود از هم ممتاز باشند و دو قسم باقی باهم مخلوط
و آن هر دو جزء جسم باشند یکی را که اصل جسم است ماده و هیولی گویند و دیگری را
صورت جسمیه بدانکه ماده مایهٔ اصل چیز را گویند و بالجمله مادهٔ موضوع صنعت
صانع باشد که تصرف در او نماید و اثر صنع خود در او ظاهر سازد چنانکه فولاد
مادهٔ شمشیر است و چوب پاره مادهٔ چوبه پر است و خالق اجسام نیز جل صنعه
جزء چیزی را ماده و اصل این اجسام گردانید که موضوع صنعت بی مثل و مانند
وی باشد و آفریدن این اجسام تازه بتازه و نو بنو عبارت از آن باشد
که بحسب ارادهٔ تامه اثر صنعی که بمقتضای حکمت تامه باشد در بارهٔ از مادهٔ
کلیه ظاهر شود و شک نیست که بعضی اجسام مادهٔ بعضی دیگر شوند چنانکه نطفه مادهٔ
انسان و غذا مادهٔ نطفه و عناصر مادهٔ غذا و همچنین مادهٔ عناصر جسم مطلق است
اما مادهٔ جسم مطلق جسم چیزی باشد که نه جسم باشد و آنرا هیولی اولی و مادهٔ
المواد گویند و نزد اکثر اهل کلام و طایفهٔ از متقدمین برزان اسلام مادهٔ
جسم مطلق اجزائیست که هیچ جزء از آن اجزا قابل قسمت نباشد نه بحسب خارج
و نه بحسب ذهن و قسمت خارجی آنست که جزئی از جزئی جدا شود و قسمت

ذهنی آنکه جدا نشود بلکه ذهن در او فرض تواند کرد جزئی که غیر جزء باشد در آن حالی
یعنی اشاره باحدهما غیر اشاره آن با دیگری باشد و هر جزء از آن اجزا را جزء لایتجزی
خوانند و جوهر فرد نیز گویند و جمهور حکما و متقدمین محققین متکلمین این مذهب را
باطل دانند و ادله و براهین بسیار بر ابطال جزء لایتجزی اقامت نموده اند
و ظهور آن بمرتبه رسیده که در ازمنه متاخره بطلان جزء از مقررات و مسلمات
اکثر اهل اسلام است و اوجز و اقوی دلایل بحثی که نزدیک ببدیهیات آنست
که متحیز بالذات و قابل اشاره باستقلال البته آنچه محاذی فوق است از او غیر جزء است
که محاذی تحت است از او و کذا ما یحاذی منه جهة الیمین غیر ما یحاذی منه جهة
الشمال و ما یحاذی منه جهة القدام غیر ما یحاذی منه جهة الخلف پس شش جزء ممتاز
بحسب اشاره حسی در هر متحیز بالذات متحقق است و از آنچه ما در بیان انها مادة
المواد تقریر کردیم مستفاد توان شد که اجزای لایتجزی بر تقدیری که متحقق تواند شد مادة
المواد نمیتواند بود چه مادة المواد که متعین بهیچ تعین نباشد و لازم میآید توارد
دو تعین بر یک محل و این محالست و از اعتراض و جواب معلوم میشود و الا
با هیچ تعین جمع نتواند شد اگر گویند تواند بود که در وقت جمع شدن با تعین

دیگر

دیگر تعین او زایل شود و بان تعین دیگر جمع نشود چنانکه تعین نطفه
با تعین حیوان متولد از او و تعین غذا با تعین نطفه الی غیر ذلک
من الاجسام التی تقع مواد الاجسام آخر گوئیم پس او با تعین خود
مادة المواد نبود بلکه بی تعین مادة المواد پس ثابت شد که مادة المواد
متعین بهیچ تعین نتواند بود و حال آنکه اجزای لایتجزی متعین هست
و لا اقل تعین حدت و کثرت پس مادة المواد نتواند بود و از اینکه گفتیم
بطلان مذهب ذی مقراطیس نیز لازم آید چه مذهب وی آنست
که مادة المواد اجسام صغار صلبه است که از نهایت صغر و صلابت قابل
قسمت خارجی نباشد اما قابل قسمت ذهنی باشد و بهمین جدا شود
از اجزای لایتجزی و وجه بطلانش ظاهر است چه تعین او ظاهرتر است
از تعین اجزای لایتجزی کما لایخفی و مذهب شیخ اشراق از حکمای اسلام
آنست که مادة المواد جسم مطلق است نه جزو او و حکیم کامل خواجه نصیر
طوسی قدس سره در کتاب تجرید الکلام این مذهب را اختیار کرده مشهور
اینست که مذهب افلاطون نیز اینست و این مذهب ضعیف است

از جهت آنکه در دیگر اجزای لایتجزی قابل قسمت خارجی و ذهنی نیست ع

چه جسم مطلق متعین است لامحاله بقابلیت ابعاد و اگر صاحب این مذهب
تعین جسم مطلق را بقابلیت ابعاد منع نماید و این تعین را مخصوص جسم
نوعی داند نزاع لفظی خواهد شد چه هیولی اولی را متمم بجسم مطلق گردانیده
خواهد بود و ظاهر است که مطلق تعین بقابلیت ابعاد مقدم خواهد بود
بر اعتبار تعین وی بخصوصیت نوعی پس آنچه صاحب این مذهب جسم
مطلق نام وی کرده هیولی اولی خواهد بود و اول جسم مطلق خواهد شد
و بعد از آن انواع دیگر چه مراد ما از جسم مطلق نیست مگر هیولی متعین شده
بقابلیت ابعاد و وجه دیگر نیز در ابطال این مذهب هست که ما در حواشی
تجرید بیان کرده ایم و مناسب این کتاب نیست و مذهب ارسطاطالیس
ملقب بمعلم اول و ابو نصر ملقب بمعلم ثانی و رئیس الحکماء اسلام شیخ
ابو علی سینا و خواجه نصیر الدین طوسی قدس سره در شرح اشارات و سایر
حکماء اسلام و جمهور مشائین آنست که مادة المواد جزء جزء جسم مطلق است
و متعین بهیچ تعین در حد ذات خود نیست بلکه تعین او عین قابلیت
همه تعینهاست و فعلیتش محض قوة قبول همه صورتهاست و اول

تعین

تعین و نخستین صورتی که قبول کند تعین قابلیت ابعاد ثلثه است
که صورت جسمیه عبارت از اوست و جزء دیگر است از جسم مطلق مرکب است
از جزء مادی که هیولی اولیست و از جزء صوری که صورت جسمیه است
و این مذهب صحیح است و توهم مردم که قول بهیولی مستلزم قدم
عالمست باطل است چه دانستی که قول هیولی بمعنی مادة المواد مذهب
همه علماست و خلاف در ماصدق هیولی است نه در مفهوم هیولی و
اگر کسی توهم کند که قابل شدن مادة المواد مصنوع نباشد پس قدیم
باشد و این توهم نیز باطل است چه لزوم عدم مصنوعیت ماده
دیگر است و از اینجا عدم مصنوعیت مطلق لازم نیاید اما لزوم عدم
مصنوعیت بمعنی عدم مخلوقیت اصلا مسلم نیست چه گاه باشد که مصنوع
گویند و مخلوق از ماده خواهند و گاه باشد که مصنوع گویند و مخلوق
مطلق خواهند و معنی اول اخص است از معنی دویم و از نفی اخص
نفی اعم لازم نیاید و هر گاه مصنوع بمعنی اخص اطلاق کنند مقابل او را
مبدع گویند و همه علما متفق اند که مخلوقات خدا تعالی بر دو گونه اند مصنوع

و مبدع و هر دو مصنوع بمعنی اعم اند و اما عرض بر سه گونه است چه اگر
مفهوم او قبول قسمت معتبر است از کم خوانند و اگر نسبت بغیر معتبر است
عرض اضافی و عرض نسبی نیز گویند و اگر در مفهومش نه قسمت معتبر است و نه
نسبت کیف خوانند اما کم عبارت از قدر و اندازهٔ اشیاست و قسمتی
که در اشیا واقع شود از خاصیت اوست چه هر شیء تا قدری برای وی
معتبر نشود فرض قسمت در او متصور نباشد پس قسمت بالذات بر او واقع
شود و بر تبعیت او بر موضوع او و قسمت چنانکه گذشت بر دو گونه است
قسمت خارجی که انفکاکی گویند و قسمت ذهنی که فرضی خوانند و آنچه درین
خاصه کم است قسمت فرضی است و قسمت انفکاکی خاصهٔ هیولاست اما
بسبب کم و کم بر دو گونه است متصل و منفصل کم متصل آنست که میان هر دو
قسمی که در او فرض شود حدی مشترک باشد میان هر دو و بمعنی که چون حدی
فرض کنی که نهایت یکی است بعینه همان حد بدایت آن دیگری باشد مانند
یک ذراعی که فرض کنی قسمت او را بر دو نصف ذراع چه نقطهٔ که در منتصف
ذراع فرض کنی آن نقطه بعینها نهایت نصفی باشد و بدایت نصفی دیگر و این کم

متصله را

متصله را مقدار خوانند و کم منفصل آنست که نه اینچنین باشد و آنرا عدد
خوانند مثلا میان دو و سه که دو جزء پنج اند حدی نیست که مشترک میان
هر دو جزء باشد چه ثانی که نهایت دو است بدایت سه نیست و ثالث که
بدایت سه است نهایت دو نیست و کم متصل بر دو نوع است قار الذات
و غیر قار الذات قار الذات آن بود که مجموع اجزای مفروضهٔ وی با هم
در یک آن موجود باشند چون مقدار یک ذراع مجموع اجزایی که در او فرض کنی چون
نصف و ثلث و ربع و غیر آن همه در یک آن با هم موجودند و غیر قار آن بود
که هر دو جزء که در او فرض کنی با هم یکبار موجود نتواند بود بلکه تا یک جزو مفروض
او معدوم نشود جزو دیگر موجود نتواند شد چون مقدار از زمان چه جزو از زمان
که موجود است تا نگذرد و معدوم نشود جزو دیگر که بعد از آن جزو بود موجود نتواند
شد و مقدار متصل بالذات عارض نتواند شد مگر جسم را چه بعدی که در تعریف
جسم معتبر است همین مقدار متصل است و عارض غیر جسم اگر شود به تبعیت
جسم باشد مثلا اگر بیاض متصف بمقدار شود و گویند فلان بیاض یک
شبر است بسبب این باشد که جسمی که حمل اوست یک شبر باشد پس اگر مقدار مجموع
طول و عرض و عمق جسم را بر هم ملاحظه کنند آن مجموع مقدار را جسم

تعلیمی گویند ولفظ جسم مشترک شود میان جسم مشهور که قسم جوهر است و
میان این قسم از مقدار وتمیز لفظی میان این هر دو معنی آن بود که این
جسم را تعلیمی گویند وانرا جسم طبیعی پس جسم طبیعی جوهریست معروض جسم
تعلیمی وجسم تعلیمی عرضی است عارض جسم طبیعی واگر مجموع دو بعد جسم را
شها باهم بدون بعد سیم ملاحظه کنند مثلا طول وعرض را باهم بدون عمق
منظور دارند وعمق را معدوم ومنتفی شمارند آن مجموع دو بعد را باهم سطح
خوانند واگر یک بعد را تنها ملاحظه کنند ودو بعد دیگر را منتفی فرض کنند
آنرا خط خوانند پس خط طرف وکنار ومنتهای سطح باشد وسطح طرف وکنار
ومنتهای جسم تعلیمی وجسم تعلیمی مجموع مقدار جسم طبیعی وبعد واحد خطی هرگاه
متناهی باشد طرف ونهایت آنرا نقطه خوانند پس نقطه لاجزء از جنس مقدار نباشد
وقابل قسمت نبود یا آنکه قابل اشارهٔ حسی است ونقطه مشترک باشد یا جزء
لایتجزی در عدم قبول انقسام وممتاز بود در عرضیت وعدم استقلال
در وجود وسبب همین است که نقطه موجود میتواند بود ودلیلی که دلالت
بر بطلان جزء لایتجزی کند دلالت بر بطلان او نکنند واما کیف عرضی است
که نه قابل قسمت باشد ونه نسبت چون سفیدی وسیاهی وحرارت وبرودت
وسبکی

وسبکی وسنگینی وامثال آن واز جملهٔ کیف هرچه مختص بذوات انفس باشد از انسان
وحیوان انها را کیفیات نفسانیه خوانند چون علم وقدرت واراده وامثال
آن وهرچه بیکی از حواس پنجگانه مدرک شود کیفیات محسوسه خوانند چون الوان
وروایح وطعوم وامثال آن واقسام دیگر نیز اعتبار شده واما عرض اضافی
عرضی است که در مفهومش نسبت بغیر معتبر باشد پس اگر آن غیر زمان باشد آنرا متی
خوانند یعنی کی بودن ومفهومش نسبت به جسم است بزمان واگر مکان باشد این
خوانند یعنی کجا بودن ومفهومش نسبت جسم است بمکان واگر اجزای جسم باشد
با اجسام دیگر آنرا وضع ومفهومش نسبت اجزای جسم است بعضی با بعضی ونسبت
مجموع با اجسام دیگر غیر این جسم یعنی نسبت دادن جسم باینطریق که فلان جزوش
بر بالاء فلان جزو است یا بر تحت اوست یا بر یمین اوست ومثل این
وهمچنین نسبت دادن بجسم که فوق جسم دیگر است یا بر تحت او وامثال این
واگر آن غیر تاثیر باشد پس اگر تاثیر کردن در غیر باشد آنرا فعل خوانند و
مفهومش تاثیر کردن جسم باشد بتدریج در جسم دیگر چون گرم کردن آتش
مر آنرا واگر قبول تاثیر کردن باشد از غیر انفعال خوانند چون گرم شدن آب
از آتش واگر آن بسبب احاطه کردن وگرد آمدن چیزی باشد مر این جسم را

ملک و جدایز گویند و مفهومش هیاتی است که عارض شود جسم را بسبب
احاطهٔ چیزی دیگر یا و مثل هیات قبا پوشیدن و دستار بستن و امثال
آن و قدما در مفهوم جده و ملک احاطه را شرط ندانند بلکه مالک بودن
و صاحب بودن و بالجمله جایز بودن که بلفظ دو نسبت دهند اعتبار کنند
خواه محیط باشد و خواه نه پس هیاتی که جسم محوط را بسبب منتهی شدن بنقطه
راس حاصل شود نزد قدما ملک باشد و حال آنکه احاطهٔ نقطه بچیزی
ممکن نیست و اگر آن نسبت غیر نسبتهای مذکوره باشد و بالجمله مخصوص
مفهوم در آن نسبت معتبر نباشد آنرا اضافه خوانند پس عرض اضافی چیزی
دیگر باشد و بدون آن دیگر منفعل نشود چون مفهوم ابوت و بنوت چه
تصور پدری بی تصور پسری ممکن نبود و همچنین تصور پسری بی تصور پدری
و مجموع این اقسام هفتگانه عرض اضافی را با دو قسم عرض غیر اضافی
و قسم جوهر مقولات عشره خوانند نه مقولهٔ عرض باشد و یکی جوهر و اطلاق
مقوله بر جنس عالی کنند و مجموع موجودات عالم امکان بحسب ذاتیات
منتهی شود باین اجناس عالیه و در میان ممکنات جنسی که نه یکی از اینها
باشد و نه داخل در یکی از اینها متصور نشود فصل سیوم در باب اول از مقاله اولی

در اثبات

در اثبات صورت نوعیه و بیان اختلاف اجسام دانستی که جسم مرکب است
از ماده و صورت جسمیه و این صورت جسمیه در همه اجسام یکی بود بحسب
نوع یعنی صورت جسمیه هیچ جسمی مخالف نباشد در حقیقت با صورت
جسمیه جسم دیگر چه حقیقت صورت جسمیه جوهر باشد متعین شده بقبول
ابعاد و این جوهر قابل ابعاد بمحض جوهریت و قبول ابعاد در همه اجسام
یکی باشد و اختلاف اجسام باهم در اموری باشد بیرون از حقیقت جوهر
قابل ابعاد اما ماده در جمیع اجسام یکنوع نبود بلکه در بعضی از اجسام واحد
بود و در بعضی مختلف چنانکه بیاید اما مجرد این سبب اختلاف نوع جسم نشود
چه ماده بالقوة صرف و قابل محض است و متعین بهیچ تعین نیست چنانکه
اشاره بان شد و جسم لاحق بالفعل و متعین پس محض اختلاف جزء بالقوة
با وجود وحدت جزء متعین بالفعل جسم مختلف نتواند شد و حال آنکه اجسام
مختلف اند در آثار و تقاضا چه اثر و تقاضای جسمی مخالف و ضد اثر و
تقاضای جسم دیگر باشد چنانکه ظاهر است در آب و آتش چه آب و اثرش
تبرید و تقاضایش میل به پستی و آتش اثرش گرم کردنست و تقاضایش
میل ببالا و همچنین سایر اجسام پس ناچار است در جسم از جزوی دیگر

که بسبب اختلاف اجسام در حقیقت اجسام باشد در آثار و بسبب این
جزو اجسام در حقیقت نوعی مختلف شوند چه برین تقدیر در حقیقت جسم
جزوی داخل باشد که در حقیقت جسم دیگر داخل نباشد و معنی اختلاف
نوعی همین است چنانکه در فصل منطق اشاره بدان شد و این جزو دیگر را
بسبب آنکه جسم با نضمام او نوعی شود آنرا انواع مختلف صورت نوعیه
خوانند و بسبب آنکه مبدء حرکت و سکون و سایر آثار اجسام است
طبیعت گویند و بالجمله جسم مختلف و متنوع شود بسبب صورت نوعیه
مختلفه بانواع مختلفه و بدین سبب جسم مطلق را با اینکه در حد ذات
خود نوع واحد است عارض شود که جنس گردد مر انواع مختلفهٔ اجسام را
درین بسبب استعدادیست که حاصل است مر ماده را بحسب صورتی
بعد صورتی اختلاف که حاصل شود اختلاف جسم است بفلکی بودن
و عنصری بودن چه اگر جسم قابل آن باشد که با جسم دیگر مخلوط و ممزوج
شود بحیثیتی که خاصیت هر یک شکسته شود از مجموع خاصیت متوسط
حاصل شود و بعبارتی دیگر اگر آن جسم قابل آن باشد که صورت نوعیه اش
زایل شود و صورت نوعیه دیگر در او حاصل شود آن جسم را عنصری گویند

والا فلکی

والا فلکی و ثانیا اختلاف بساطت و ترکیب چه اگر جسم جمع نیامده باشد
از اجسام که هر یک متعین بصورت نوعیه علیحده باشد و بعبارتی دیگر
جسم اگر متعین باشد بصورت نوعیه که هر جزوی که در آن جسم فرض
کنند با کل آن جسم در همین صورت نوعیه شریک باشند آن جسم را
بسیط گویند مانند آب و آتش و غیر آن و اگر نه اینچنین باشد بلکه مجتمع
از اجسام مختلف الصور باشد و یا هر جزوی که در او فرض کنند در صورت
نوعیه با کل مشارکت نبود اگرچه بسیاری از جزو مشارک باشند آن
جسم را مرکب خوانند مانند بدن حیوان و مانند لعل و یاقوت و غیر
آن مثلا یاقوت اگرچه اکثر اجزائی که در او فرض کنند با کل در صورت
یاقوتی بمشارکت است اما تجزیه بالاخره منتهی شود بعناصری که در
هیچیک از آن در صورت یاقوتی شریک نیست و جسم بسیط هرگاه
مانعی و قاسری با او نباشد واقع بر شکل کره باشد و مراد از کره جسمی است
مستدیر متساوی الاستدارة مانند گوی چه کرویت مناسب است
با بساطت بسبب آنکه در طبع بسیط اختلاف نبود و در شکل کره نیز
امور مختلف یافت نباشد چه شکل جسم عبارتست از هیاتی که عارض

که بسبب اختلاف اجسام در حقیقت اجسام باشد در آثار و بسبب این
جزو اجسام در حقیقت نوعی مختلف شوند چه برین تقدیر در حقیقت جسم
جزوی داخل باشد که در حقیقت جسم دیگر داخل نباشد و محض اختلاف
نوعی همین است چنانکه در فصل منطق اشاره بدان شد و این جزو دیگر را
بسبب آنکه جسم با نضمام او نوعی شود آنرا انواع مختلف صورت نوعیه
خوانند و بسبب آنکه مبدء حرکت و سکون و سایر آثار اجسام است
طبیعت گویند و بالجمله جسم مختلف و متنوع شود بسبب صورت نوعیه
مختلفه بانواع مختلفه و بدین سبب جسم مطلق را با اینکه در حد ذات
خود نوع واحد است عارض شود که جنس گردد مر انواع مختلفهٔ اجسام را
درین بسبب استعدادیست که حاصل است مر ماده را بحسب صورتی
بعد صورتی اختلاف که حاصل شود اختلاف جسم است بفلکی بودن
و عنصری بودن چه اگر جسم قابل آن باشد که با جسمی دیگر مخلوط و ممزوج
شود بحیثیتی که خاصیت هر یک شکسته شود از مجموع خاصیت متوسط
حاصل شود و بعبارتی دیگر اگر آن جسم قابل آن باشد که صورت نوعیه اش
زایل شود و صورت نوعیه دیگر در او حاصل شود آن جسم را عنصری گویند

والا فلکی

والا فلکی و ثانیا اختلاف بساطت و ترکیب چه اگر جسم جمع نیامده باشد
از اجسام که هر یک متعین بصورت نوعیه علیحده باشد و بعبارتی دیگر
جسم اگر متعین باشد بصورت نوعیه که هر جزوی که در آن جسم فرض
کنند با کل آن جسم در همین صورت نوعیه شریک باشند آن جسم را
بسیط گویند مانند آب و آتش و غیر آن و اگر نه اینچنین باشد بلکه مجتمع
از اجسام مختلف الصور باشد و یا هر جزوی که در او فرض کنند در صورت
نوعیه با کل مشارکت نبود اگرچه بسیاری از جزو مشارک باشند آن
جسم را مرکب خوانند مانند بدن حیوان و مانند لعل و یاقوت و غیر
آن مثلا یاقوت اگرچه اکثر اجزائی که در او فرض کنند با کل در صورت
یاقوتی بمشارکت است اما تجزیه بالاخره منتهی شود بعناصری که در
هیچیک از آن در صورت یاقوتی شریک نیست و جسم بسیط هرگاه
مانعی و قاسری با او نباشد واقع بر شکل کره باشد و مراد از کره جسمی است
مستدیر متساوی الاستدارة مانند گوی چه کرویت مناسب است
با بساطت بسبب آنکه در طبع بسیط اختلاف نبود و در شکل کره نیز
امور مختلف یافت نباشد چه شکل جسم عبارتست از هیاتی که عارض

بسبب احاطهٔ اطراف جسم بجسم و هرگاه طرف جسم متعدد و مختلف نباشد
هیات حاصل شد بسبب او نیز مختلف نتواند شد و طرف جسم کره نیست
مگر سطح واحد مستدیر و هر جسم غیر کره اطرافش لامحه مختلف و متعدد باشد
چه یک طرفش سطح است و دیگر طرف خط یا نقطه یا سطحی دیگر چنانکه در اشکال
مضلعه که مثلث و مربع و نظایر آن باشند و در جسم غیر مضلع که مستدیر
باشد اما استدارت مانند کوی نباشد چون بیضه اگرچه در او بیش از یک
سطح یافت نشود اما آن یک سطح در استداره مختلف باشد چنانکه پوشیده
نیست پس در او نیز اختلاف یافت شود و مقتضای طبیعت بسیط نتواند
بود و کره بر دو گونه بود مجوف و مصمت و در کره مجوف لامحاله دو سطح
یافت شود یکی را که از برونست سطح محدب و دیگری را که از درون باشد
سطح مقعر خوانند و این دو سطح باهم متوازی باشند و گاه غیر متوازی
و مراد از متوازی بودن دو چیز است باهم بحیثیتی که جمیع ابعاد ما بین
باهم مساوی باشند و در کره مصمت یافت نشود مگر یک سطح که از برون
باو محیط باشد **فصل چهارم از باب اول از مقالهٔ اولی** در بیان اجسام
فلکیه و احوال وی بدانکه اجسام فلکیه هرچه نورانی باشد کوکب گویند

وغیر

وغیر نورانی را فلک نامند و ما ابتدا بذکر کوکب کنیم زیرا که از حال کوکب
که محسوس است علم باحوال فلک حاصل کرده اند و الا راهی بدانستن
احوال فلکیات پیدا نبودی پس گوئیم بدانکه از کواکب هفت کوکب
که قمر و عطارد و زهره و شمس و مریخ و مشتری و زحل باشند سیاره
خوانند چه هر یک سیری و حرکتی علیحده دارند و نسبت بهم مختلف شوند گاهی
باهم آیند و گاهی دیگر از هم گذرند و گاه مربع و گاه بطی باشند و گاه
از زمین دور و گاه نزدیک شوند و پنج کوکب از اینها را که غیر شمس و قمر
باشند حالتی دیگر روی دهد بدین سبب اینها را متحیره گویند و آنچنان
باشد که گاه چنان نماید که چند روز در یکموضع استاده باشند و اصلا
حرکت نکنند و در اینوقت اینها را مقیم گویند و در غیر این دو حالت
که متوجه سمت حرکت خاصهٔ خود باشند مستقیم خوانند و این حالات
ثلثه را رجعت و اقامت و استقامت گویند و جمیع کواکب غیر این
هفت کوکب را ثوابت بر ربط حرکت ایشان و باثبات اوضاع ایشان
با یکدیگر ثوابت خوانند و همه باهم در حرکت و جهت حرکت موافق باشند
و کواکب ثوابت از کثرت بحدی است که احصای آن ممکن نیست و از آنجمله

یکهزار و بیست و دو کوکب را رصد کرده اند و مواضع اینها را از فلک
تعیین نموده اند اینها چهل و هشت صورت توهم نموده اند چنانچه
بعضی از این کواکب بر نفس این صور واقع شوند یعنی بر خطوطی که این
صور را از آن خطوط متوهم شده اند و یا در میان خطوط و انها را
کواکب داخل الصور گویند و چون خواهند که از این کواکب خبر دهند
گویند کوکبی که بر سر فلان صورتست یا بر دست راست او و یا بر پای
چپ او و برین قیاس بعضی برون این صور باشند اینها را کواکب
خارج الصور گویند و چون از این کواکب خبر دهند گویند کوکبی که
بقرب دست فلان صورت و برین قیاس این بود مجملی از احوال
کواکب و اما فلک بر دو گونه است کلی و جزئی فلک کلی آن بود که یکی از
حرکات تسعه که حرکات یومیه و حرکت ثوابت و حرکات سبعهٔ سیاره است
باو تمام شود و فلک جزئی آن بود که باو تنها یکی از حرکات تسعه تمام نشود بلکه
چند فلک باید که باهم ضم شوند تا ضبط یکی از حرکات از انها حاصل شود و فلک
کلی مفرد بود و مرکب مفرد آن بود که یک فلک تنها از حرکات را ضبط
نماید و مرکب آن بود که چند فلک باهم ملتئم شده ضبط یکی از ان حرکات نماید
و حرکات

و حرکات تسعه نیز بر دو گونه است بسیطه و مرکبه بسیطه ان بود که در ازمنه
متساویه مسافات متساویه قطع کند و از انشابه نیز گویند و ان حرکت یومیه
و ثوابت باشد و مرکبه ان باشد که نه اینچنین بود و از اختلفه نیز گویند و ان
حرکات سبعهٔ سیاره باشد و از این جهت فلک هر یک از حرکتین اولتین
مفرد باشد و فلک هر یک از حرکات کواکب سیاره مرکب و مجموع افلاک
کلیه در مشهور نه است بعدد حرکات محسوسه چه نه حرکت مختلف یافته اند
هفت از کواکب هفتگانه و یکی از ثوابت و یکی که مجموع کواکب در او شریکند
و بجهت هر حرکت محرکی و متحرکی علیحده اثبات کرده اند بعضی تجویز نموده اند که بجهت
حرکت مشترکه متحرکی علیحده نباشد بلکه نفس متعلق مجموع من حیث المجموع باشد
که مبدء حرکت مشترکه شود و نفس علیحده بهر یک متعلق باشد که مبدء حرکت
خاصه شود بنابرین تواند که عدد جزء افلاک کلیه بیش از هشت نبود و اول
افلاک کلیه بنابر مشهور بحسب ترتیب طبیعی فلک اعظم است و فلک الافلاک
و فلک اطلس نیز گویند و او مشتمل است بر جمیع افلاک بلکه بر مجموع عالم جسمانی
و او کره ایست متوازی السطحین مرکز او مرکز زمین بلکه مرکز عالم و در او
هیچ کوکب نیست و بعد سطح مقعر او را از مرکز زمین که نصف قطر اوست بطبقیت

سطح محدب فلک ثوابت که مماس اوست موازی سی و سه هزار بار هزار و
پانصد و بیست و چهار هزار و شصت و نه فرسخ تقدیر کرده اند و بعد سطح
محدب او را بغیر خدای تعالی کسی نداند چه در او کوکبی نیست که بوسیلهٔ او
استعلام بعد وی توان کرد اما بعدش لاجرم متناهی است چه عدم تناهی
ابعاد چنانکه بباید ممتنع است و بر بالای او هیچ چیز نیست بسبب آنکه او را
بالاتری نیست که چیزی در او تواند بود بلکه مشهور است بعدم مطلق و عدم بر
دو گونه است عدم مقدر و عدم مطلق و عدم مقدر چون فضای درون
کوزه که فرض کنی که در او آب و هوا و هیچ چیز نباشد و مقدر باشد بسبب آنکه
محاط باشد باطراف کوزه و کوزه اگر بزرگتر باشد فضا بیشتر باشد و اگر کوچکتر
تر باشد کمتر و این قسم عدم را خلا چون چیزی در او بود ملا گویند و عدم
مطلق آن بود که با آنکه چیزی در او هم نبود تقدیرش هم نتوان کرد و اینکه
مشهور است که فوق الفلک الاعظم لاخلاء ولا ملاء این معنی دارد و حرکت
این فلک اسرع حرکاتست چه قریب بشبانروزی دوره که قریب دویست
هزار بار هزار فرسخ است تمام کند و حرکتش از مشرق باشد بمغرب و جمیع
افلاک بحرکت او متحرک باشند بر سبیل تسلط با آنکه خود حرکتی بر خلاف
جهت

جهت حرکت او دارند و این جایز بود چه یکی بالذات و یکی بالعرض چنانکه
مورچه بر دور سنگ آسیا حرکت کند و آسیا او را بر خلاف از جهت حرکت
دهد و طلوع و غروب آن بود که زمین جرم کثیفی است و واقع در وسط حقیقی
افلاک چه مرکز زمین مرکز جمیع افلاک کلیه است و بدین سبب نصف فلک
در زیر زمین باشد و نصف دیگر بالای زمین پس چون کوکبی که در زیر زمین
واقع شود زمین حایل شود میان او و بصر و لاجرم غیر مرئی باشد و چون
بر بالای زمین آید مرئی گردد و دایره که فاصله باشد میان نصف مرئی
و نصف غیر مرئی آنرا افق خوانند و بسبب اختلاف بلاد نصف مرئی
و نصف غیر مرئی مختلف شود و افاق مختلف شود و ازمنهٔ طلوع و غروب
کواکب در تقدیم و تاخیر اختلاف پیدا کند و دو قطب افق دو نقطه است
آنرا سمت قدم باشد اعنی دو طرف خطی که باستقامت قامت شخصی
از دو جانب بفلک منتهی شود و مراد از قطب دایره دو نقطه ایست بر کره
از دو طرف مقابل دایره که بعد هر یک از آن دو نقطه باطراف دایره
برابر باشد و اگر آن دایره عظیمه بود یعنی بر مرکز گذشته بود بعد هر یک
از آن دو نقطه از دایره با بعد نقطهٔ دیگر از دایره نیز برابر باشد و دو قطب

کره دو نقطه باشد جو دو جانب کره چون کره متحرک باشد آن دو نقطه البته
ساکن باشد و متحرک نتوانند بود و دو قطب کره دو قطب دایره نیز باشد
که بر سمت حرکت کرهٔ مفروضه باشد خواه دایرهٔ عظیمه باشد و خواه نه و هر
دایره که بر مرکز نگذشته باشد آنرا صغیره خوانند و عظیمه که بر سمت حرکت
کرده باشد آنرا منطقهٔ آن کره خوانند و منطقهٔ فلک اعظم را معدل النهار
خوانند و نشان این دایره بحسب حس چنان باشد که از نقطهٔ مشرق
روز نوروز آید و بنقطهٔ مغرب سال روز گذرد و از زیر زمین باز بنقطهٔ مشرق
پیوندد و قطب این دایره و قطب فلک اعظم است و آن دو نقطه بود که یکی
بر دیگر ستاده جدی بود که علامت قبلهٔ اهل عراقست و آنرا قطب شمالی
گویند و دیگری مقابل او بود و آنرا قطب جنوبی گویند و در آفاق ما قطب
جنوبی در زیر زمین بود بقدر آنکه قطب شمالی از زیر زمین مرتفع است
و در بلدی که معدل النهار بر سمت الراس آن بلد گذرد دو قطب معدل
النهار بر افق واقع باشند و آن موضع را که معدل بر سمت راس آن گذرد
خط استوا خوانند و هر موضعی که از خط استوا بطرف جنوب واقع شود قطب
جنوبی در آن موضع مرتفع و قطب شمالی منخفض باشد و باین قیاس

احوال

احوال جمیع آفاق معلوم توان کرد و در موضعی که قطب معدل بر سمت راس
باشد آفاق آن موضع و معدل النهار بهم منطبق شوند و آفتاب را بحرکت
یومی طلوع و غروب نبود بلکه آفتاب شش ماه در طرف شمال است
از معدل و شش ماه دیگر در طرف جنوب چنانکه بباید پس اگر آن قطب
بر سمت راس واقع است قطب شمالی باشد شش ماه که آفتاب در برج
شمالی است همیشه روز باشد و یکروز آنجا بقدر شش ماه بود و چون
انتقال به بروج جنوبی نماید غروب وی بود و شب آغاز شود شش ماه
دیگر شب باشد و اگر قطب واقع بر سمت الراس جنوبی باشد احوال بر عکس
این باشد ذٰلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ و فلک دوم بحسب ترتیب
طبیعی فلک ثوابت است و فلک البروج نیز گویند و آن نیز کره ایست
متواری السطحین مرکزش مرکز عالم محیط بماسوی فلک اعظم سطح مجذب
او مماس سطح مقعر فلک اعظم و جمیع کواکب ثوابت در او مرکوز و
حرکتش از مغرب بمشرق در هفتاد سال درجه قطع کند و در بیست و پنج
هزار و دویست سال دورهٔ تمام کند و مراد از درجه یکحصه از سیصد و
شصت حصهٔ دایره است چه محیط هر دایره را بر سیصد و شصت قسم

متساوی کنند و هر قسمی را درجه نام نهند و هر درجه را بشصت
قسمت کنند و هر قسمی را دقیقه گویند و همچنین هر دقیقه را بشصت
ثانیه و هر ثانیه را بشصت ثالثه تا القدر که حاجت افتد قسمت نمایند
او را منطقة البروج و فلک البروج نیز گویند و تقاطع کند با معدل
النهار بر دو نقطه که او را دو نقطه اعتدال گویند و یک نصف او همیشه
بطرف شمالست از معدل و نصف دیگر بطرف جنوب و حرکت خاصه
آفتاب برین منطقه است که اصلا از او بطرفی مایل نشود اگرچه تقاطع
مقتضی آنست که دو دایره بعد از اتحاد در یک نقطه از هم متباعد شوند
تا بغایت تباعد رسند و از آنجا میل بتقارب کنند تا بنقطه دیگر
مقابل نقطه اول بهم رسند و از هم درگذشته متباعد شوند تا بغایت
تباعد و باز متقارب شده در نقطه اول متحد شوند اما در تقاطع معدل
و منطقة البروج چون معدل منطقه عالم است او را اصل داشته استوا را
بوی منسوب دارند و مایل بودن و دور شدن را بمنطقة البروج نسبت
دهند و از این جهت بجنب قرب و بعد و شمالی بودن و جنوبی بودن
نسبت بمعدل امتیاز تمام در اجزای منطقة البروج بهم رسد و چون مدار

خاصه آفتاب

خاصه آفتاب منطقة البروج و تاثیر آفتاب اعظم تاثیرات عالم علوی
در عالم سفلی پس تاثیر آفتاب بحسب بودن در هر جزوی از اجزای منطقة
البروج نسبت بعالم سفلی مختلف شود و از این جهت اولا مجموع دایره منطقة
البروج را بحسب امتیاز معتد به منقسم بدوازده قسم متساوی کرده اند
چه تحت بحسب چهار نقطه ممتاز دو نقطه غایت قرب که دو نقطه اتحاد
است بچهار قوس متساوی منقسم میشود که هر قسمی ربعی باشد و هر ربعی
بحسب قرب و قرب بغایت بعد و توسط نسبت بغایتین بسه قسم
متساوی منقسم شوند که مجموع دوازده قسم متساوی باشند چهار
متصف بقرب بغایت قرب و چهار متصف بقرب بغایت بعد
و چهار متصف بتوسط اما امتیاز چهار قسمت متصف بقرب بغایت
قرب از یکدیگر دو قسم از آنها شمالی بودن و دو قسم دیگر جنوبی بودن
و امتیاز دو قسم شمالی از یکدیگر بمبدء حرکت شمالی بودن و امتیاز
دو قسم جنوبی بمبدء حرکت جنوبی بودن و منتهای حرکت جنوبی بودن
و اما امتیاز چهار قسم متصف بقرب بغایت بعد از یکدیگر باز دو قسم
شمالی بودن و دو قسم جنوبی بودن و امتیاز دو قسم شمالی از یکدیگر

با آنکه هر دو در قرب و بعد یک نسبت دارند یکی بمؤخر بودن از غایت
قرب و یکی بمقدم بودن از غایت قرب و هم چنین امتیاز دو قسم
جنوبی از یکدیگر و اما امتیاز چهار قسم متصف بتوسط از یکدیگر باز
بشمالی بودن و جنوبی بودن و امتیاز دو قسم از همدیگر بتوسط بعد
از غایت قرب و توسط قبل از غایت قرب و همچنین امتیاز دو
قسم جنوبی از همدیگر و ثانیا نسبت امتیاز مذکور را در جمیع اجزای
فلک البروج بلکه در جمیع اجزای افلاک اعتبار نموده مجموع کرات
افلاک محیط بارض بدوازده قسم متساوی کرده اند و کیفیت انقسام
افلاک باین دوازده قسم چنانست که دوازده نقطه در منطقة البروج
بحسب امتیازات مذکوره اعتبار شده دو نقطه غایت قرب که
دو نقطه اعتدال باشد و دو نقطه غایت بعد که دو نقطه را انقلاب
گویند و منطقة البروج باین چهار نقطه بچهار ربع منقسم میشود چنانکه
مذکور شد و در هر ربعی نیز دو نقطه که فصل مشترک میان قرب و بعد
و توسط باشد اعتبار شده پس شش دایره اعتبار کرده اند که همه
بدو قطب منطقة البروج گذرند و یکی از آنها بدو نقطه اعتدال
و یکی

و یکی بدو نقطه انقلاب و چهار دیگر بهشت نقطه متوهمه در ارباع
مذکوره و مجموع افلاک بسطوح و هیئت این شش دایره بدوازده
بخش متساوی شده اند و هر قسمی از این اقسام دوازده گانه را برجی
نامند و طول هر برجی سی درجه باشد و عرضش از قطب تا بقطب
که بقدر نصف دور که صد و هشتاد درجه است چون حرکت فلک
البروج و حرکت خاصه آفتاب از مغرب بمشرق است و تاثیر آفتاب
و سایر کواکب معتبر بطرف شمال چه عمارت جمله در طرف شمالی واقع است
چنانکه بیاید لهذا ابتداء بروج را از مغرب گرفته اند و نصف شمالی را
مقدم بر نصف جنوبی داشته اند پس اول بروج برج حمل باشد و مبدء
آن نقطه اعتدال بود که چون آفتاب بحرکت خاصه از او گذرد
بطرف شمال آید و سه برج متوالی را که حمل و ثور و جوزا باشد چون
مدة مکث آفتاب درین بروج فصل ربیع است ربیعی گویند
و سه برج دیگر که سرطان و اسد و سنبله باشد که مدت مکث آفتاب
درین بروج فصل صیف است صیفی و مبدء سرطان نقطه انقلابی
باشد که چون از او گذرد فصل بهار بفصل تابستان منقلب شود

وانرا نقطهٔ انقلاب صیفی گویند واین شش برج بروج شمالیه باشند
وهمچنین سه برج دیگر راکه میزان وعقرب وقوس است خریفی ومبدأ
میزان نقطهٔ اعتدال دیگر باشد چون افتاب ازاو گذرد بطرف جنوب
رود وسه برج دیگر را جدی ودلو وحوت شتوی مبدأ جدی نقطهٔ
انقلاب دیگر که چون افتاب ازاو گذرد زمستان شود وانرا نقطهٔ انقلاب
شتوی گویند واین شش برج بروج جنوبیه اند واسامی بروج را از صور
کوکبی که بر نقش منطقة البروج واقع اند برداشته اند چه از صور چهل و
هشت گونهٔ مذکور بیست ویک درجانب شمال از منطقة البروج ومقدار
غایت دوری منطقه از معدل که انرا میل کلی گویند وآن قوسی بود از دایرهٔ
مارّه باقطاب اربعه دو قطب معدل ودو قطب منطقه که واقع شود مابین
منطقتین از جانب اقرب بحساب رصاد یافته اند وبحسب رصد آخر بیست و سه
درجه وسی دقیقه وهفده ثانیه یافت شده وگویند در هر رصد متأخر کمتر از
رصد متقدم یافت شده وازاینجا گمان برده اند که منطقة البروج را حرکت
عرضی باشد بسوی معدل ووقتی شود که هر منطقه بهم منطبق شوند وبعد از
فلک هشتم افلاک وکواکب سبعهٔ سیاره اند بترتیب مشهور اول فلک

زحل

زحل دویم فلک مشتری سیم فلک مریخ چهارم فلک شمس پنجم فلک زهره ششم
فلک عطارد هفتم فلک قمر ودر مشهور ابتدا وشمارهٔ افلاک از فلک قمر کنند
بحسب قرب بما پس فلک الافلاک کسف کواکب باشد یکدیگر را چه اقرب کاسف
ابعد شود بخلاف افتاب که اورا کوکبی جز قمر کسف نتواند کرد وکسف او
مر کوکبی را نیز معلوم نشود پس یقین نیست که شمس در مابین کواکب ستة باشد
بلکه بنوعی از استحسان این حکم کرده اند مثل انکه چون شمس اعظم از اینهاست
مناسب است در وسط بودن بمنزلهٔ شمسة القلاده ویا انکه کوکبی که با شمس
مجموع نسب اربع که قابله وتثلیث وتربیع وتسدیس باشد حاصل کنند
در یکطرف او باشند وآن زحل ومشتری ومریخ است واینها را کوکب
علویه گویند وکواکبی که حاصل نکنند با او مگر یک نسبت که آن تسدیس است
در طرف دیگر وان زهره وعطارد باشند وانها را سفلیین گویند
وظاهر است که این وجوه جز استحسان تقاضا نکند وهر یک از این افلاک
کلیه احتفافه مرکبند اما هر یک از افلاک علویه وزهره از سه فلک
جزئی دو محیط بارض که یکی ازان دو را ممثل گویند مرکزش مرکز عالم
باشد ومنطقه اش در سطح منطقة البروج ودیگری را خارج مرکز مرکزش

نقطه باشد غیر مرکز عالم و منطقه اش تقاطع کند با منطقة البروج و در داخل
ثخن ممثل چنانکه سطح محدب حاس سطح محدب ممثل باشد بر نقطه مشترک
که آنرا اوج خوانند و مقعر حاس مقعر بر نقطه مشترک که آنرا حضیض خوانند
و بالضرورة از ممثل بعد از فراز خارج مرکز و قطعه مختلف الثخن باقی ماند
یکی محیط بخارج مرکز و آنرا متمم حاوی گویند و دیگری محاط خارج مرکز و آنرا
متمم محوی گویند و رقت متمم حاوی در طرف اوج باشد و غلظش در طرف
حضیض و متمم محوی برعکس این و یکی جزء محیط بارض باشد و آنرا فلک تدویر
خوانند و آن کره باشد مصمت مرکوز در داخل ثخن خارج مرکز چنانکه سطح او
حاس هر دو سطح خارج مرکز شود بدو نقطه و هر یک ازین کواکب چهارگانه
مرکوزند در تدویر چنانکه سطح کوکب و تدویر بیک نقطه حاس باشند و هر یک
از فلک خارج مرکز مذکور را بسبب آنکه تدویر در او مرکوز است و همچنین
خارج مرکز را که حامل تدویر کرده باشد فلک حامل گویند و ازین صورت
تصور آنکه گفتیم آسان شود اما فلک شمس مرکب است از دو فلک جزئی
یکی ممثل و دیگری خارج مرکز با تدویر چه ضبط حرکتش بهر یک ازین دو ممکن است
لهذا جزم بخصوص احدهما نکرده اند و بر هر تقدیر منطقه اش در سطح منطقة البروج
باشد

باشد و ازین جهت است که آفتاب در حرکت خود هرگز از منطقة البروج بطرفی
مایل نشود بلکه همیشه ملازم وی باشد و بر تقدیر خارج مرکز آفتاب مرکوز باشد در خارج
مانند تدویر در خارج و بر تقدیر
تدویر مرکوز باشد در ثخن
ممثل چنانکه در خارج و شمس
مرکوز در تدویر چون کوکب
دیگر و ازین در صورت توان
نمود تصور این هر دو صورت
مرکبست از چهار فلک
جزئی یکی ممثل و دو خارج مرکز
و یک تدویر خارج مرکز اول
مرکوز در ثخن ممثل و خارج
مرکز دویم مرکوز در ثخن خارج مرکز
اول بهمان طریق که مذکور شد
و تدویر مرکوز در خارج مرکوز دویم و عطارد مرکوز در تدویر بطریق مذکور

وخارج مرکز اول را مدبر گویند و خارج مرکز دویم را چون خارج مرکزهای
دیگر حامل نامند و مدیر و حامل باهم در یک سطح باشند پس لامحاله عطارد را
دو اوج باشد یکی مشترک میان ممثل و مدیر و آنرا اوج مدیر گویند و دیگری
مشترک میان مدیر و حامل و آنرا اوج حامل گویند و حضیض نیز بهمین
طریق و ازین شکل تصور امور

مذکور میسر باشد آن نیز مرکب است

از چهار فلک جزئیه یکی فلک مایل که مرکزش مرکز عالم است اما منطقه اش
نه در سطح منطقة البروج است بلکه مایل است از دویم خارج مرکز که حامل
تدویر است و منطقه اش با منطقه مایل در یک سطح و مرکز است در تخت مایل
چنانکه حوامل در تخت ممثلات سیم تدویر که مرکز است در تخت حامل و قمر
مرکز در اوج چهارم جوزهر و آن فلکی است متوازی السطحین محیط
بفلک مایل و مرکزش مرکز عالم و منطقه اش در سطح منطقة البروج و در تصور
امور مذکوره ازین شکل استعانت میتوان نمود پس عدد مجموع افلاک
جزئیه بیست و باشد و دوازده از علویه و زهره و دو از شمس و هشت
از عطارد و قمر و دلیل بر وجود افلاک جزئیه و ترکیب افلاک کلیه از اینها

وجود

وجود اختلافی است که در حرکات و اوضاع کواکب هفتگانه یافته اند
که صدور آنها از یک فلک بنا بر بساطت فلک ممکن نیست پس در هر
کوکب بقدر فلکی که در ضبط احوال آن کوکب حاجت بآن باشد ثابت
شده و تفصیل آنها در فنی علیحده که موسوم است بعلم هیأت مبین شده
و غرض از ذکر مجملی که اینجا مذکور شد یا مذکور شود آنست که طالب را اعانتی
باشد بر تخیل عالم جسمانی بنوعی که ضروری یا نافع باشد در معرفت آلهی و هر یک
از افلاک جزئیه حرکتی مخصوص دارند بعضی از مغرب بمشرق و این حرکت
بر توالی گویند چه بر توالی بروج باشد از حمل بثور و از ثور بجوزا الی تمام
الدور چه ابتداء بروج از مغربست چنانکه گذشت و بعضی از مشرق بمغرب و این را
حرکت بر خلاف توالی گویند و از جمله حرکت بر توالی حرکات افلاک ممثلات است
و آن متساوی حرکت ثوابت بود و باین حرکت جمیع اوجات حرکت کنند
الا اوج قمر و اوج حامل عطارد و حرکت خارج مرکز شمس است و آن هر شبانروزی
پنجاه و نه دقیقه و هشت ثانیه باشد چنانکه قریب بیکسال دوره تمام کند
و حرکات افلاک حامل است و آن مر زهره را مساوی حرکت خارج مرکز
شمس است و عطارد را ضعف آن و زحل را هر شبانروزی دو دقیقه

وبیست وهفت ثانیه ومشتری را چهار دقیقه پنجاه ونه ثانیه ومریخ را
سی ویکدقیقه وبیست وهفت ثانیه وقمر را بیست وچهار درجه وبیست و
دو دقیقه وپنجاه وسه ثانیه واز جمله حرکات برخلاف توالی حرکت مدیر
عطارد است وآن مثل حرکت خارج مرکز شمس است وحرکت جوزهر
قمر وآن هر شبانروزی سه دقیقه وپانزده ثانیه وحرکت ذیل قمر وآن
هر شبانروزی پانزده درجه ونه دقیقه وهفت ثانیه وتدویر چون شامل
ارض نیست لاجرم اگر اعلاء آنها بر توالی حرکت کند نسبت باسفل برخلاف
توالی باشد چنانکه در غیر قمر وحرکت تدویر قمر را در شبانروزی سیزده درجه
وسه دقیقه وبیست وچهار ثانیه وعطارد را سه درجه وشش دقیقه وبیست و
چهار ثانیه وزهره را سی وشش دقیقه وپنجاه ونه ثانیه وهریک از کواکب علویه را
بقدر فضل حرکت خارج مرکز شمس بر حرکت حامل او وحرکت هریک از
افلاک کلیه کواکب سیاره مرکب باشد از حرکات افلاک جزئیه که آن فلک
کلی مرکب از آنها باشد ومناسب است درین مقام بیان رجعت واقامت
واستقامت که سابقا مذکور شد عوض آن مر کواکب متحیره را بیانش آنست
که حرکت اعلاء تدویر متحیره وحرکت حوامل مجموع بر توالی است پس چون
کوکب

کوکب در اعلای تدویر باشد وبقدر مجموع حرکت حامل وحرکت تدویر حرکت
کند وحرکت او سریع نماید نسبت بحرکات او در غیر این حال وکواکب را در اینحال
مستقیم واینحالت را استقامت گویند وچون در ابعد نقاط سطح تدویر از
مرکز عالم انرا ذروه گویند بود لامحاله در طرف اعلا وتدویر باشد غایت سرعة
او باشد در استقامت وچون باسفل تدویر حرکتش بخلاف توالی است
مثقل شود حرکت کواکب بتوالی بطوئی پیدا کند چه در اینحال بمقدار فضل
حرکت حامل بتوالی بر حرکت تدویر بخلاف توالی حرکت کند وهرچند کوکب
بحضیض تدویر یعنی اقرب نقاط سطح تدویر بمرکز عالم نزدیکتر شود حرکت
بخلاف توالیش بنابر قرب بمرکز عالم سریعتر وفضل مذکور کمتر شود وحرکت
کوکب بتوالی بطی تر نماید اما چون هنوز بتوالی است کوکب را مستقیم گویند
تا بحدی که حرکت تدویر بخلاف توالی با حرکت حامل بتوالی مقاومت کند
وکوکب چندروز چنان نماید که بیکی استاده است یعنی بحرکت خود که غیر حرکت
یومی است ودر اینحال کوکب را مقیم گویند واینحال را اقامت وبعد از آن
حرکت تدویر بخلاف توالی زیاده آید بر حرکت حامل بر توالی وکوکب بمقدار
فضل حرکت تدویر بخلاف توالی متحرک نماید ودر اینحال کوکب را راجع

وانحالت را رجعت گویند و هرچند بحضیض نزدیکتر شود حرکت رجعتش
سریعتر نماید تا بحضیض رسد و آنجا غایت سرعت باشد و در رجعت چنانکه
در ذروه غایت سرعت بود در استقامت و چون از حضیض گذرد در
رجعت بطی شود تا بحد مقاومت رسد و مقیم گردد و بعد از آن شروع
در استقامت نموده در سرعت افزاید تا باز بذروه رسد که غایت سرعت
استقامتی بود پس کوکب دیگر روز تدویر دو بار مقیم شود یکی بعد از استقامت
و پیش از رجعت و دیگری بعد از رجعت و پیش از استقامت و از آنچه
گفتیم ظاهر شود که اختلافات مذکوره مرکوب را از ترکیب حرکات عارض
شود اما هیچ حرکت مفردی در فلکیات مختلف نتواند شد بسبب بساطتی
که ذکرش خواهد آمد و ایضاً مناسب این مقام است ذکر کیفیت هلال و بدر
و سبب خسوف و کسوف و بیانش آنست که قمر جرمیست صیقلی که از آفتاب
کسب نور کند و همیشه قریب بنصف او که مواجه شمس است نورانی است
و نصف دیگر ظلمانی و در وقت استماع نصف مظلم بطرف ما باشد و هیچ
از نصف مضی ننماید و این حالت را محاق گویند و چون از اجتماع گذرد دوازده
درجه از آفتاب دور شود گوشه از طرف نورانی نمایان شود آنرا هلال گویند

و تا رود نمایان شود تا بمقابله رسد و نصف نورانی بالتمام مواجه ما شود
و این حالت ویرا بدر خوانند و چون از مقابله گذرد گوشه از نصف نورانی
پنهان شود و تا رود نصف نورانی نقصان پذیرد تا باز باجتماع رسد
و حالت اولی عود کند و چون اجتماع در حوالی یکی از عقدتین یعنی دو نقطه
تقاطع منطقه حامل قمر با منطقة البروج اتفاق افتد قمر حایل شود میان ما و
شمس و بالضروره بعضی از جرم شمس یا تمام جرم شمس مستور گردد و این حالت را
کسوف خوانند اول کسوف جزئی دویم کسوف کلی و اگر مقابله در حوالی عقدتین
اتفاق افتد چون جرم زمین در مرکز عالم واقع است لامحاله حایل شود میان
شمس و قمر و مانع گردد از تابیدن آفتاب بر بعضی از جرم قمر و این حالت را خسوف
گویند اول را خسوف جزئی دویم را خسوف کلی و از این شکل تصور مذکوره
آسان شود **فصل پنجم از باب اول از مقابله اولی** در اثبات تناهی ابعاد
و امتدادات در میان محدد
جهات و ذکر نوعی دیگر از احوال
فلکیات بدانکه مقدار عالم و ابعاد
و امتدادات که در عالم موجود یا مفروض

باشد هر دو متناهی است

دلیلش آنکه اگر غیر متناهی

باشد هر آینه ما را رسد

که خطی فرض کنیم غیر متناهی

و خطی دیگر موازی آن خط

تا متناهی و رسد که یک سر خط متناهی را ثابت فرض کنیم و یکسر دیگر را

متحرک بجانب خط غیر متناهی بالضروره بعد از شروع در حرکت موازاتش

با خط غیر متناهی باقی نماند بلکه مبدل شود بان خط دیگر برسد و موازاة

ضد اینست و آن آنست که دو خط باهم بحیثیتی باشند که در هر دو طرف

هر چند دراز شوند بهم نرسند و چنان نیست که یکی از دو خط متوازی

اگر حرکت کند البته مسامت خط دیگر شود مطلقاً یعنی خواه خط دیگر متناهی

باشد و خواه غیر متناهی اما اگر خطی دیگر غیر متناهی باشد البته خط اول

بعد از حرکت مسامت او شود و این حکم ضروری است و مسامتهٔ مذکوره

چون بعد از موازاتست پس البته ابتدائی و اولی خواهد داشت چه

هر چه نباشد و پیدا شود پیدا شدن او را اولی باشد و در صورت

مذکوره

مذکوره پیدا شدن مسامته را اولی نتواند بود چه هر نقطه از خط غیر متناهی

که فرض کنی ابتدا مسامته را با او پیش از او نقطهٔ دیگر هست که مسامت

با آن نقطهٔ دیگر متقدمست بر مسامته با نقطهٔ مفروضه و هکذا الی غیر النهایة

پس اگر خصم قبول کند در صورهٔ مذکورهٔ اول مسامته نیست بر او بطریق

مذکور لازم آریم که هست و این خلف باشد و اگر قبول نکند لازم آید

که موجود بعد از عدم را ابتداء وجود نباشد و این محالست پس واجب شد

که ابعاد عالم متناهی باشد و چون ابعاد عالم متناهی باشد عالم را

جهت ثابت شود چه جهت طرف و نهایت امتداد باشد پس چنانکه

نهایت هر خطی یا هر جسمی جهت او باشد نهایت عالم مشهور اینست

که جهت شش بیش نیست و این شهرت را دو سبب است یکی وجود اعضای

متمیزه در انسان که راس و قدم و ظهر و بطن و یمین و شمال باشد که

مجازی هر کدام را جهتی اعتبار کرده اند و دویم ابعاد ثلثهٔ متقاطعه که در

مفهوم جسم معتبر شده که هر بعدی را دو نهایت است و هر نهایتی جهتی

اما چون ابعاد و امتدادات غیر محصور در هر جسمی فرض میتوان کرد حق

اینست که جهات غیر محصور باشند و این جهات خواه محصور و خواه غیر

محصور همه بهم متبدل توانند شد چه یسار یمین شود و بالعکس و قدام
خلف شود و بالعکس و همچنین هر خطی یا جسمی را از آن وضع که داشته
باشد چون برگردانند و جهاتش متبدل شود مگر دو جهت فوق و تحت
که متخالف بالطبع اند که هرگز فوق تحت نشود و تحت فوق نگردد و باین
سبب اجسام در طلب این دو جهت مختلفند چه بعضی بالطبع طالب
فوقانست و هارب از تحت چون آتش و هوا و بعضی بر عکس مانند آب
و خاک پس اگر عالم بر شکل کره واقع باشد تواند بود که دو طرف او که محیط
و مرکز باشند باهم در مخالف باشند که یکی مطلوب بالطبع و دیگری مهروب
عنه بالطبع تواند بود یکی از دو طرف جهت فوق عالم و دیگری جهت تحت عالم
باشد و هیچ دو نهایت بغیر از محیط و مرکز کره باهم بصفت مذکوره نتواند بود
چه اطراف جسم مضلع مثلا اگرچه هر دو طرف از آن باهم مخالف اند اما در
غایت خلاف بصفت مذکوره نیستند و این مخالفت منحصر در ایشان
هم نیست و نمی تواند بود که دو جسم باهم مباین باشند در وضع و یکی محدد
فوق باشد و دیگری نه از تحت چه لازم آید که چون متحرکه متوجه یکی از آن
دو جسم باشد از جهتی مقابل جهت محدد بجسم دیگر از آن دو جسم که متوجه فوق
باشد

باشد نه از جهت تحت و یا متوجه تحت باشد از جهت فوق و این محال باشد
بلکه بالاضافه باشد و ناچار باشد از فوق مطلق پس واجب شد که عالم جسمانی
بر شکل کره باشد که محیط او جهت فوق بود و مرکزش جهت تحت و اینکه عالم
بر شکل کره باشد بر سه نوع صورت بندد دیگر آنکه مجموع عالم جسم واحد
کروی باشد دویم آنکه اجسام متعدده باشند که هر یک کروی باشد سیم
آنکه جسمی ورای همه جسمهاست کروی باشد و محیط بر همه جسمها و سایر
جسمها خواه کروی باشند و خواه نه قسم اول بالبدیهه باطل است
و قسم دویم باطل نیست اما برای تعیین و تحدد جهتین فوق و تحت کرویت
جسم محیط کافیست پس آنچه محدد جهات نقیض آنست کرویت جسم محیط است
خواه اجسام دیگر کروی باشد و خواه نه پس ثابت شد وجود محدد جهات
یعنی جسمی که تعیین جهتین فوق و تحت باو باشد و ثابت شد وجوب کرویت
وی و احاطه وی بسایر اجسام عالم پس ثابت شد که محدد جمیع جهات عالم اوست
چنانکه محدد فوق و تحت اوست و این جسم محدد اگرچه بحسب احتمال تواند بود
که جسمی باشد بالای فلک اعظم اما چون جسمی ورای فلک اعظم معلوم الوجود
بلکه مظنون الوجود نیست پس فلک اعظم محدد جهات باشد پس فلک

اعظم کروی باشد و نزد حکما جسمی که واجبست کرویت وی بر آن فلک
اعظم است بسبب تحدد جهات و اما سایر اجسام بسیط از افلاک و عناصر
و غیرها شک نیست که بحسب طبع تقاضای کرویت کنند پس اگر در بعضی ثابت
شود که مانعی او را از مقتضای طبع بیرون برده او نیز کره خواهد بود بطریق
وجوب و الا فلا و جمیع اجسام بحسب فطرت بسیط آفریده شد چه مرکب فرع
بسیط است و چون ترکیب مزاجی موقوفست بر وجود کیفیات متضاده
و وجود مادهٔ منفعله و در فلکیات وجود هیچکدام متحقق نیست بلکه نوعی
از حدس و ضربی از تفطن دلالت کند بر عدم آن لهذا حکم کرده اند
بر بساطت جمیع فلکیات و عدم تحقق قاسر در او پس جمیع فلکیات
بمقتضای طبع و عدم مانع بر کرویت باقی باشند و بر کرویت افلاک
دلیل انی هست که از تامل در مطالع و مغارب کواکب و نسبت
اوضاع سماویه و ارضیه ظاهر میشود و در کتب هیأت بعضی از آن
مشروح است بنوعی که ناظر را در آن شک نماند و حرکت افلاک مستدیر است
بطریق حرکت دولاب که کل بجای خود است و اجزای متبدل و این
نوع حرکت را حرکت وضعی گویند و این از طلوع و غروب کواکب معلوم است
لیکن

لیکن آیا تواند بود که قبول حرکت مستقیمه کند یعنی حرکت مکانی که متحرک
بآن حرکت از مکانی بمکانی دیگر منتقل شود یا نه جای نظر است اما تحدد
نتواند بود که حرکت مستقیمه کند نه ارادی و نه طبیعی و نه قسری چه حرکت
مستقیمه ترک جهتی است و میل بجهتی دیگر پس موقوف باشد بر ثبوت
جهت و جهت قایم نشود مگر بتحدد و اما غیر متحدد از افلاک دیگر چون
متحرکند بحرکت مستدیره بعد از این ثابت خواهیم کرد که حرکت افلاک
ارادیست پس با ارادت خود نتواند بود که حرکت مستقیمه کنند چه مستقیمه
منافی مستدیره است و اقتضای متنافیین از بسیط نیاید و همچنین
بطبیعت خود نیز نتواند بود که حرکت مستقیمه کند چه در بسیط ارادت
و طبیعت مخالف هم نتواند بود بلکه ارادت بر وفق طبیعت باشد پس
اما اگر سببی خارج از ذات ایشان که غالب و قاهر بر ایشان باشد
ایجاد حرکت مستقیمه در ایشان کند بر سبیل خرق عادت بلا شبهه
تواند بود و باین تصحیح باید جمیع معجزات و خوارق عادات متعلقه بسماویات
و آنچه در حرکت مستقیمه گفتیم جاریست در جمیع امور و احوالی که مستدعی
حرکت مستقیمه باشد مانند خرق و التیام و تخلخل و تکاثف الی غیر ذلک

فصل ششم از باب اول از مقاله اولی در ذکر عناصر و بیان بعض
از احوال وی بدانکه عناصر بسیطه بحسب تتبع وجدان بر چهار گونه است
اول حار یابس و آن عنصر نار است و مکان اصلیش تحت فلک قمر است
بحیثیتی که سطح محدب او مماس سطح مقعر فلک قمر است و عنصر نار بحسب
محدب بر کرویتی که مقتضای طبع بسیط است باقی است چه از انجهة ویرا
مانعی و قاسری نتواند بود چه در انجهة منتهی بعالم افلاکست و قمر در عالم
افلاک نیست اما از جهة مقعر بعضی بر آنند که بر کرویت طبعی نمانده بسبب
اتصال ادخنه محترقه از تحت بسوی او و این قول بغایت ضعیف است
چه وصول ادخنه باو مستلزم خرق او و دخول و نفوذ در او نیست
تا او را از کرویت حقیقی بیرون برد چه شاید که بر سطح مقعرش منبسط
گردد اما میتوان گفت که مراد قایل این باشد که پیش از وصول ادخنه
بمجرد قرب آتش در او افتد بر سبیل اتصال و باین سبب جزوی از آتش
نزدیکتر شود بمرکز عالم که مرکز جمیع کرات عالم است پس از کرویت حقیقی
بیرون افتد چه کره حقیقی آنست که نسبت جمیع اجزای سطحش بمرکز در قرب
و بعد یکسان باشد و دلیل بر وجود کره نار وجود این اشتهاست در پیش ما

و وجود او در مرکبات با و پس در حکمت آلهی نشاید که او را اصلا و کلی
نباشد چنانکه سایر عناصر راست و دلیل بر بودنش فوق سایر عناصر میل
کردن این اشتهاست بالطبع بسوی بالا و حال آنکه کره نار در طبیعت
باین اشتهاست بالطبع بسوی بالا و حال آنکه کره نار در طبیعت باین
اشتها یکی است و از انچه گفتیم روشن شود که کره نار عنصر براسه باشد و بعض
براین رفته اند که از هوا بسبب حرکت فلک که مجاور و مماس اوست
متکون شده و بحسب اصل فطرت عناصر بیش از سه نبود و حق مذهب
اولست چنانکه باشاره بان شد و کره نار متحرکست بحرکت یومی به تبعیت حرکت
افلاک بدلیل حرکت ذوات اذناب و نیازک و امثال ذلک بعض
ستارهای ذنب دار و غیر آن که احیانا در حوالی کره نار حادث شوند
چنانکه بیاید انشاء الله تعالی ثانی حار رطب و آن عنصر هواست و بحسب
طبع مقتضی کرویت و لهذا بهیئت کره واقع است اما باقی بر کرویت
حقیقی نیست اما سطح محدبش که مماس سطح مقعر نار است بسبب حدوث
حوادث مذکوره اعنی ذوذنب و نیازک چه اینها متصل بکره نارند
و داخل در هوا و چون نار صرف نیستند اتصال انها بکره نار موجب خلل

درکرویت وی نیست واما سطح مقعرش که حاس سطح آب و خاکست
سبب وجود بلندیها و پستیهای روی زمین و همچنین وجود اشجار
وعمارات و وجود امواج دریاها و کرهٔ هوا را چهار طبقه است یکی مجاور
کرهٔ نار که ممزوج است باجزای ناریه و دراو حادث شود کواکب ذوات
اذناب و نیازک دوم طبقهٔ هوای غالب که دراو اجزای عنصر غریب
بغایت کم بود و دراو حادث شود شهب یعنی کواکب جهنده سیم طبقهٔ
زمهریریه که درکمال برودتست مجاورت آب و زمین و عدم وصول
اثر شعاع شمس که از زمین منعکس گردد و دراو حادث شود سحاب
ورعد و برق چهارم هوای مجاور ارض و ماء که باو میرسد اثر شعاع منعکس
از زمین و بیان کیفیت حدوث اشیاء مذکوره انشاء الله عنقریب
بیاید سیوم بارد و رطب و آن عنصر آبست و محیط بقریب سه ربع زمین
و دریاهای بزرگ که دریای محیطش خوانند و دریاهای دیگر متصل باوست
عبارت از کرهٔ آبست و آن کره ایست ناتمام و باوجود ناتمامی سطحین
او نیز بکرویت حقیقی باقی نیستند بنابر اسبابی که مذکور شد چهارم بارد
یابس و آن عنصر خاکست و واقع بهیأت کرهٔ مصمت مرکزش مرکز عالم

واورا

واورا سه طبقه است اول طبقهٔ که محتبس گردد و دراو ابخره و ادخنه و دراو
حادث شود جبال و معادن و نباتات و حیوانات متولده دوم طبقهٔ
طینیه که ممزوج است بآب سیم طبقهٔ ارض صرف که محیط است بمرکز و گفته اند
که در نهایت لطافت و شفافی است چنانکه بعضی از اکابر حکایت کرده مشاهدهٔ
خاک از بعضی قنوات که بدست احساس آن میکرده اند و بوزن در می آمده
اما مرئی نمی شده و این کرهٔ ارض واقع است در میان کرهٔ آب چنانکه قریب
ربعی از آب برآمده است بسبب مسکن حیوانات و نباتات که ربع مسکون
عبارت از آنست و آن ربعی است مستطیل طولش از مغرب بمشرق و عرضش
از خط استوا که دایره ایست بر روی زمین محاذی معدل النهار تا موضعی
که مسافت قطب شمالی باشد چه زمین از قطع دایرهٔ استوا و دایرهٔ دیگر
که بدو قطب دایرهٔ استوا و بدو نقطهٔ محاذی مشرق و مغرب اعتدال
حقیقی نسبت بوسط معموره گذرد که بچهار ربع متساوی مستطیل منقسم
شود طول هریک بقدر نصف و عرضش بقدر ربع از دایرهٔ عظیمه دو
ربع جنوبی یکی فوقانی و دیگری تحتانی و دو ربع دیگر شمالی کذلک
و ربع فوقانی شمالی است که مسکونست و از آب بیرون و گفته اند که چون

اوج آفتاب شمالیست وحضیض وی جنوبی کرهٔ آبست بسبب قرب
آفتاب منجذب بطرف جنوب شده وطرف شمالی منکشف گردیده
ووقتی که حضیض بحرکت خاصهٔ خود منتقل شود بطرف تواند بود که ربع
شمالی در آب فرو رود وربع جنوبی از آب برآید کل ذلک تقدیر العزیز
العلیم واگر کسی خواهد که تصور مجموع افلاک کلیه وکلیات عناصر که مجموع
سیزده کره اند بعضی محیط بر بعضی ومجموع عالم جسمانی کره ایست بزرگ مرکب
ازین کرات ثلث عشر استعانت ازین شکل میتوان نمود وازین ربع
معمور بسبب اختلاف تاثیر آفتاب بسبب قرب وبعد منقسم بهفت قسم
شده که هر قسمی را اقلیمی نامند وطول هر اقلیم از مغرب بمشرق وعرضش چندانکه
درازی روز نیم ساعت تفاوت کند وبیانش آنست که در مواضع خط
استوا بسبب آنکه افقش بدو قطب معدل میگذرد وجمیع دوایر صغار
که موازی معدل النهارند وانهار مدارات یومی کویند بقطع افق منتصف
میگردند وقوس اللیل وقوس النهار که عبارت از دو حصه مدار یومی است
که یکی تحت افق ودیگری فوق افق باشد همیشه باهم برابرند پس همیشه
روز وشب در آنموضع باهم برابر باشند وهر موضعی از خط استوا دور

بود

بود بقدر دوری او افقش مایل بوده وقطب شمالی افق مرتفع وقطب
جنوبی منخفض گردد وقوس اللیل وقوس النهار مختلف شود قوس النهار
مدارات شمالی بزرگتر شود وقوس اللیل خوردتر ودر مدارات جنوبی
بعکس این موضع هر چند دورتر بود از خط استوا تفاوت بیشتر حاصل
شود پس در خط استوا هر یک از روز وشب بقدر دوازده ساعت
بود وهر چند بطرف شمال رود روز شمالی از دوازده ساعت
بیشتر وشب کمتر شود تا بجایی رسد که اطول ایام بقدر شانزده ساعت
وربع ساعت باشد وان موضع اقالیم باشد در عرض نزد جمهور وازان
موضع بطرف شمال قلیلی از عمارت یافته اند وبجهة قلت اعتبار نکرده اند
وبعضی اعتبار آن قلیل نیز کنند وآخر عمارت را آخر اقالیم گیرند وهمچنین
در مبدء اقالیم در عرض نیز اختلاف شده ونزد جمهور مبدء اقالیم اول
موضعی بود که عرض بلاد از خط استوا دوازده درجه وثلث درجه باشد
ودرازی طول ایام دوازده ساعت وسه ربع ساعت بود وازانجا
تا خط استوا بجهة قلت عمارت داخل اقالیم نشمرند وبعضی دیگران عمارت
قلیل را اعتبار کرده مبدء اقالیم اول را از خط استوا گیرند ودر مبدء

ومنتهای سایر اقالیم اختلاف نیست و هر اقلیمی تا اقلیمی دیگر بنصف ساعة
تفاوت کند وصورت اقالیم از این شکل متصور شود و آن شکل اینست

اما معنی اینکه مرکز ارض مرکز عالم
است آنست که کرهٔ ارض
در وسط حقیقی کرهٔ عالم واقع
است بحیثیتی که مرکز جسمش
منطبق است بر مرکز عالم بلکه
جرم ارض خود بمنزلهٔ مرکز عالم
است چه کرهٔ ارض را نسبت
با فلک قدر محسوسی نیست

و وجود نقطه پیش ندارد و دلیل بر بودن ارض در مرکز عالم که وسط
حقیقی عالم است آنست که قمر هرگاه در موضعی که مقابلهٔ حقیقی با شمس حاصل
کند منخسف گردد و مقابل حقیقی آنست که باهم مقاطر شوند یعنی شمس بر یک
طرف قطر می باشد از اقطار عالم و قمر بر طرف دیگر همان قطر و قطر عبارت
از خطی است که بر مرکز کره گذشته باشد و چون سبب انخساف حایل
شدن

شدن ارض است میان شمس و قمر پس ارض باید که در مابین طرفین قطر
مذکور باشد پس هرگاه در هر وضع که مقاطره حاصل شود انخساف روی دهد
باید که ارض در مابین دو طرفین هر قطری از اقطار عالم تواند بود که واقع
باشد در مرکز عالم که مرکز جمیع اقطار عالم است و از این دلیل ظاهر شود که کرهٔ
زمین متحرک بحرکت مستقیمه که مستلزم خروج اوست از مرکز عالم نیست
اما حرکت مستدیره جمعی از قدما گمان کرده اند که زمین متحرک بحرکت مستدیره
غربیه و حرکت شرقیه کواکب را که حرکت یومی ایشان است و طلوع و غروب
بتحقق بان انکار نموده اند و طلوع و غروب کواکب را نسبت بحرکت ارض
داده اند و پنداشته اند که کوکب را با حرکت خاصهٔ غربیه که دارند حرکت
شرقیه که بخلاف جهت اوست ممتنع است و ندانسته اند که حرکت بجهتین مختلفتین
هرگاه یکی ذاتی و دیگر عرضی باشد جایز بلکه واقع است چنانکه در حرکت
مورچه بر سطح آسیا دانسته شد و دلیل بر فساد این مذهب اعنی حرکت مستدیرهٔ
ارض دو چیز است یکی آنکه اگر ارض را بالذات حرکت مستدیره بودی
بایستی که اجزای او که در طبیعت باو شرکت کنند قابل حرکت مستقیمه نباشد
چنانکه منافات میان حرکت مستقیمه و مستدیره هرگاه هر دو بالذات

صادر باشند از مبدء واحد ضروریست دویم آنکه اگر کرهٔ ارض متحرک
باشد مثلا بطرف مشرق و تیر اندازی بقوت معینه تیر اندازد یکنوبت بطرف
مشرق و نوبت دیگر بطرف مغرب باید که اگر حرکت تیر اسرع از حرکت ارض باشد
حرکت غربیش اسرع نماید از حرکت شرقی و اگر مساوی باشد حرکت شرقیش اصلا
محسوس نشود و حرکت غربیش بغایت سریع نماید و اگر ابطأ باشد حرکت غربیش
شرقی نماید و همه از اینها خلاف واقع است و نتوان گفت که شاید هوا مشایعت
کند بارض چنانچه کرهٔ نار مشایع فلکست نزد جمهور چه حرکت بر سبیل مشایعت
در غیر ذی شعور نتواند بود مگر بر سبیل تسلط و تسلط محیط و احاطه معقول
تواند بود بخلاف تسلط محاط بر محیط و حال آنکه اگر هوا متحرک بودی بایستی
که دو حجر مختلف در صغر و کبر را که از یکموضع بر هوا اندازند در یکموضع بزمین
نتوانند آمد چه تحریک محرک واحد بقوت واحد حجر کبیر را کمتر خواهد بود از
تحریک او بهمان قوت حجر صغیر را اما آنکه شاید هوا یا ماء فی الهوا مشایعت
کند اصلا معقول نیست چه تسلط محاط هرگاه بر محیط که حاس اوست معقول
نباشد بر چیزی که حاس او هم نیست چگونه صورت تواند داشت **فصل**
هفتم از باب اول از مقالهٔ اولی در بیان انقلاب و استحالهٔ عناصر منقلب
شود

شود بهر یک از ثلثه باقیه بواسطه یا بواسطه پس هر یک از متجاورین
منقلب شوند بان دیگری بی واسطه و بغیر آن بیک واسطه یا دو
واسطه پس نار منقلب شود بهوا بی واسطه و بر عکس و بآب بیک واسطه
و بر عکس و بارض بدو واسطه و بر عکس پس انقلاب بواسطه شش
صورتست انقلاب نار بهوا و عکس آن و انقلاب هوا بآب و عکس آن
و انقلاب آب بارض و عکس آن و انقلاب بیکواسطه چهار صورت
انقلاب نار بآب و عکس آن و انقلاب هوا بارض و عکس آن و انقلاب
بدو واسطه دو صورت انقلاب نار بارض و عکس آن و مجموع دوازده
صورت بیش نیست و هرگاه انقلاب بواسطه ثابت شد انقلاب
بواسطه محتاج باثبات نیست و دلیل بر انقلاب بواسطه مشاهده است
و عیان اما انقلاب نار بهوا چنانکه در شعلهای برافروخته از هیمه و چراغ
و غیر آن چه هیمه و روغن لامحاله آتش شوند پس اگر آتش هوا نشدی بایستی
که شعلهٔ چراغ مثلا بتدریج اضعاف مضاعف شدی پس لامحاله شعله
بتدریج منفصل شده منقلب میگردد بهوا و شاید بود که شعلهٔ منفصل
شده همان آتش باشد و بسبب صرافت حرارت نشود که اگر چنین بودی

بایستی که چراغ و آتش که در زیر خیمه برافروزند جانبی از خیمه را بسوزد
و حال آنکه هرچه سبب حرقی شدن او بیش از انفصال بود بعد از انفصال
نیز باقیست و معلومست عدم طیران حریل آن یا مانعی از آن و اما انقلاب
هوا با آتش بتجربه معلوم کرده اند که دم حدادی هرگاه سد مسامات و منافذ
کنند بنوعی که هوای تازه داخل نتواند شد و مبالغه تمام در دمیدن آن
نمایند هوایی که در درون حری باشد منقلب گردد با آتش بحیثیتی که آهن را
نرم کند و جلد را بسوزاند و اما انقلاب با آب معلوم است بتجربه که چون
طاسی بر قطعه جمد بگذارند قطرهای آب بر سطح طاس نشیند و هرچند پاک
کنند بار دیگر نشیند و این نیست مگر بسبب آنکه هوای محیط بطاس بسبب
شدت برودت طاس که مثل آن در جمد و سنگ و زمین و هیچ چیز دیگر
نیست مگر چیزی که در صلابت جرم مانند طاس باشد منقلب شود با آب
چه بر سبیل ترشح از داخل طاس نتواند بود چه آب با تطبع میل بالا نکند
و اگر چنین بودی حدوث این صورت از آب گرم اولی بودی و نتواند
بود که اجزاء مائی در هوا بود بسبب برودت طاس بر سطح طاس نزول
کند چه گاه باشد که معلوم باشد عدم اجزای مائی در هوا و مع ذلک

این صورت

این صورت حادث شود چنانکه در تابستان بغایت گرم بتخصیص در آفتاب
و بر تقدیر وجود آن بایستی که چون پاک کنند دیگر ننشستی و بر تقدیری
که نشستی متتالی و بی فاصله زمانی ننشستی و اما انقلاب آب بهوا معلوم است
از تخلخل بخارها و از رخت تر که بر آفتاب اندازند و امثال آن و اما انقلاب
ماء بارض مشاهده است از لبسان سنگ مرمر از آب جاری چنانکه در چشمه
مراغه و غیر آن و اما انقلاب ارض بماء معلوم است نزد عمل اصحاب اکسیر که اجساد
صلبه را بحیله آب گردانند و این بود بیان انقلاب عناصر بعضی ببعض و اما
استحاله اعنی قبول کردن هر یک کیفیت دیگر را معلوم است از گرم شدن
آب از آتش و هوا و همچنین گرم شدن خاک از این هر دو و سرد شدن هوا
از آب و همچنین حماورات خاک و اما استحاله آتش معلوم است از قلت
تاثیر شعله ضعیف در هوای بغایت سرد بحیثیتی که انگشت در او توان
نگاه داشت و گاه باشد از غایت سرما فی الحال منطفی گردد و بعضی از قدما
انکار استحاله و انقلاب هر دو نموده اند و قایل شده که عناصر همه بهم
مخلوطند بلکه با سایر طبایع نوعیه مثل لحم و عظم و تمر و عسل و عنب و امثال
اینها ممزوج گاهی بعضی از طبایع بارد و غالب باشند و دیگرها کامن

ومغلوب وحکم تسمیه حر بارد غالب راست پس تواند بود که انچه اکال آبست
مثلا وقتی دیگر نار بالحم یا تمر یا غیر آن شود باین معنی که اجزاء یکی از طبایع که در او
مکمونست ظاهر شود و در انوقت مسمی بان اسم گردد و همچنین آبی که وقتی سرد است
وقتی دیگر گرم گردد بسبب انکه اجزاء حاره ناریه که در او مغلوب بود غالب شود
وبعضی دیگر گویند که استحاله بنفوذ اجزاء حاره است از جسم حار در جسم بارد
ویا بنفوذ اجزاء بارد در جسم حار و همچنین در سایر کیفیات مثلا گرم
شدن آب را چنین دانند که اجزای صغار از جرم آب نفوذ کند و این هر دو
مذهب در نهایت تخافتست چنانکه بر صاحبان طبیعت مستقیم پوشیده
نیست و ادنی چیزی که بر فساد مذهب اول دلالت کند انست که این همه
اتش که در وقت اشتعال همه از او منفصل میگردد با انچه در ظاهر و باطن اخگر
بعد از انفصال شعل باقی ماند معلوم است بالضروره که نتواند که در باطن
هیزم بیش از اشتعال موجود باشد و احراق او نکند و بشکستن و سایدن
ظاهر نشود و بر فساد مذهب ثانی حدوث حرارتست بمجرد حرکت پی وجود
ناریتی که ممکن باشد بنفوذ اجزای وی ماند و چوب خشک که بهم سایند
گرم گردد و گاه باشد که محترق شود **فصل هشتم از باب اول از مقاله اولی**

در کیفیت

در کیفیت حصول مزاج و ترکیب مرکبات اجزاء عناصر چون متصرف شده
باهم بر آمیزند صورت هر یک با عداد کیفیتش در ماده دیگر تاثیر کند و همه
از هم متاثر شوند و صرافت کیفیت هر یک شکسته شود و از مجموع کیفیت
متوسط متشابهی پیدا شود بحقیقتی که نسبت بحرارت برودت نماید و نسبت
به برودت حرارت و نظر برطوبت یبوست و نظر به یبوست رطوبت و
این معنی معلوم است از آمیخته شدن آب گرم و سرد بیکدیگر که آب فاتر یعنی
نیم گرم بهم برسد و چون کیفیات اربع که در غایت منافات و ضدیت
باهم بودند صرافت هر یک شکسته شود و بهم نزدیک شوند و جهت وحدتی
میانشان پیدا شود و مخالفتشان بیگانگی و بیگانگی با آشنایی مبدل شود
لا محاله مجموع مستحق صورتی شوند چنانکه در اول هر یک صورتی داشتند
که مناسب بیگانگی فعل و تاثیر میکرد این صورت بر وفق یگانگی کار کند و چنانکه
صورت اول کار هر یک پیش نمیتوانست کرد همه از این صورت تنها
صادر تواند شد پس در اصطلاح ان کیفیت متوسط متشابهه را
مزاج و این عناصر متصور شده بصورتی وحدانی را مرکب خوانند
و اگر ان کیفیت متوسط بحقیقتی نشده باشد که مستحق فیضان صورتی

علیحده کرد مرکب غیر تام گویند مانند ابر و میغ و بخار و دخان و امثال آن
و مرکب تام اگر صورتش حفظ ترکیب کند و مصدر آثار مرکبی گردد اما اغتذا
و نما از او صادر نشود آن مرکب را معدن خوانند و اگر مصدر اغتذا و نما نیز
شود اما مبدء حس و حرکت ارادی نشود آن مرکب را نبات و صورتش را
نفس نباتی خوانند و اگر با اینها مبدء حس و حرکت ارادی نیز شود مرکب را
حیوان و صورتش را نفس حیوانی گویند و این مرکبات سه گانه را موالید
ثلثه خوانند و لامحاله این صور ثلثه اعنی صورت معدنی و نفس نباتی و
نفس حیوانی مختلف باشند و در کمال و نقصان هر کدام آثارش بیشتر
کاملتر و هر چه اثرش کمتر بنقصان نزدیکتر و چون فیضان این صور بسبب
استحقاق کیفیت مسمی بمزاج است پس اختلاف در کمال و نقص نیز
بسبب اختلاف در استعداد مزاجی باشد و اختلاف امزجه راجع شود
بتفاوت در تشابه که منشأ جهت وحدت و مبدء یگانگی است پس هر مزاج
که تشابه در او بیشتر بوحدت نزدیکتر و صورت فایضه باستعدادش
کاملتر و هر چه تشابه او کمتر باختلاف و تضاد مایلتر و صورت فایضه بسبب
او ناقص تر و منشأ تشابه اجزاء عناصر است در کمیت و کیفیت هر دو

یا در کیفیت

یا در کیفیت شها و مقدار تاثیر و تأثر بیکدیگر و اگر فرضا بمرتبه تساوی رسند
آن مزاج را باعتدال حقیقی خوانند و آن نزد حکما موجود نتواند بود و هر چند
نزدیکتر باشد بمرتبه تساوی نزدیکتر باعتدال حقیقی باشد و مزاج معتدل را معنی
دیگر هست که آنرا معتدل طبی خوانند و آن چنانست که در مزاج هر نوع از انواع موالید
القدر از کیفیات اربعه که در صدور آثار آن بر وجه اتم در کار است حاصل بوده
باشد و آن لامحاله موجود تواند بود و هر مزاج که کیفیاتش از آنچه گفتیم ناقص بود
خارج از اعتدال باشد یعنی اعتدال طبی اما نظر باعتدال حقیقی جمیع امزجه خارج
از اعتدال باشند و خروج از اعتدال طبی در هر نوع نازل شود بمرتبه که اگر از آن
درگذرد آن نوع محفوظ نتواند بود پس مابین مرتبه معتدل طبی مزاج هر نوع و
مابین مرتبه نازله مذکوره لامحاله مشتمل بر مراتب کثیره خواهد بود و عرض مزاج خوانند

فصل نهم از باب اول از مقاله اولی در احوال مرکبات ناقصه و آنچه
از آنها حادث شود و بعضی مرکبات تامه که مرکب معدنی باشد و اما سایر مرکبات
تامه اعنی نباتی و حیوانی چون اطلاق نفس بر صور ایشان شده احوال ایشان
در باب دویم بیان کرده شود انشاء الله تعالی بدانکه اکثر مرکبات ناقصه اند و آنها را
کائنات جو نیز گویند بسبب آنکه اکثر در مابین آسمان و زمین حادث شوند

ماده قریبشان بخار و دخان باشد که خود نیز مرکب ناقصند چه بخار اجزاء مائی است
که از تابش آفتاب یا غیر آن کسب حرارت نموده و ممزوج با اجزاء هوائی شده
مایل بعلو شود و دخان اجزاء ارضی که با اجزاء ناری متکون از هوا مخلوط گشته
میل بالا نماید و بیشتر مذکور شد که هوای مجاور ارض و آبی که کسب برودت
از مجاور خود می نماید دو طبقه است یکی آنکه اثر شعاع منعکس باو میرسد و بر
برودت مکتسبه باقی نمی ماند دویم طبقه زمهریریه که بسبب عدم وصول
اثر شعاع منعکس بطرف برودت مکتسبه باقیست پس هرگاه بخار
متصاعد لامحاله بسبب حرارت لطیف شده بطبقه زمهریریه رسد از برودت
متکاثف گردد و سحاب عبارت از آن باشد و بعد از تکاثف اجزاء مائی
هوائی منفصل شده مجتمع شود و متقاطر گردد و باران عبارت از آن بود
و اگر برودت بغایت شدید بود اجزاء مائی بعد از انفصال و پیش از اجتماع
تام منعقد گشته متنازل گشته شود و برف عبارت از آن باشد و اگر برودت
شدید باشد آنانه بمرتبه که پیش از اجتماع عقد اجزاء مائی کند بلکه بعد از اجتماع
منعقد شده نزول نماید تگرگ عبارت از آن باشد و بالجمله چون اجزاء مائی
از اجزاء هوائی بالتمام منفصل شود سحاب مرتفع گردد و هوا صاف گردد و گاه
باشد که سحاب

باشد که سحاب بسبب شدت تکاثف ثقیل گردد و مایل بسفل شود و در اثنای
حرکت اجزاء مائیه بسبب حرارت مکتسبه از حرکت لطیف شده منقلب بهوا
گردد و چون در حرکت است باد حادث شود چه باد عبارتست از هوای متحرک و سحاب
بی آنکه بارش کند مرتفع گردد و گاه باشد بسبب اندفاع سحاب بجانب سفل هوای مجاور
او متحرک شده باد حادث شود بی آنکه اجزاء مائی منقلب بهوا شود و گاه باشد که بسبب
حدوث که بسبب حدوث ریاح تخلخل یا تکاثف بود که در هوا بهم رسد و تخلخل
در اصطلاح عبارت از زیاده شدن مقدار جسم باشد بی آنکه اجزاء جسم
زیاده شود و تکاثف عبارت از کم شدن مقدار بی کم شدن اجزاء و حرارت
موجب تخلخل شود در اجسام و برودت موجب تکاثف و چون هوا متخلخل
شود هوا مجاور خود را دفع کند و آن هوای مجاور نیز مجاور خود را دفع کند و منجر
بهبوب ریاح گردد و چون هوا متکاثف گردد هوای مجاور او بسبب امتناع
خلا بسوی او حرکت کند و باد حادث شود و حکما در اثبات تخلخل و تکاثف
دلایل تجربیه بسیار است و از آنجمله آنکه چون شیشه گلاب از بسیار بکند
و فی الحال بر سر آب سرنگون کنند آب داخل شود و حال آنکه بکیدن بسیاری
از هوا را بیرون کشد و اندک هوایی که ماند بنا بر امتناع خلا متخلخل شود

تا تمام جوف شیشه را فرو گیرد و چون متصل بآب شود برودت طبیعی آب
تکثیف او کند و بمقدار اصلی خود عود نماید و بنا بر امتناع خلا آب بخلاف
جهت طبیعی خود حرکت قسری نموده داخل شیشه شود اما پیش از یکدیگر چون
هوای شیشه متخلخل نگشته و رقیق باشد و باستحکام طبیعی خود باقی است برودت
تکثیف او نتواند کرد تا بسبب دخول آب تواند شد و اعتراض که بر این دلیل
میکنند که اگر شیشه مذکوره را باین حال بر سر آب گرم سرنگون کنند
آب باز داخل شود و حال آنکه برودتی موجود نیست که تکثیف تواند کرد باطل است
چرا که برودت بالفعل موجود نیست اما صورت مبرده که صورت مائیت است
موجود است و او با عدادیت که مقارن اوست علت تکثیف تواند شد
چه حق اینست که فعل در عناصر منسوب بصورتست نه بکیفیت اما دلیل امتناع
خلا بعد از این خواهد آمد انشاء الله العزیز و نوعی از باد باشد که آنرا سموم خوانند
یعنی مکیف بکیفیت سمی و سببش آن بود که هوا از شدت اشعه منعکسه
محترق شود و کیفیت سمی بهم رساند چنانکه در بلاد بغایت گرم سیر و یا مرور بارض
حاره گرمیه نماید و کیفیت سمی کسب کند و گاه اتفاق افتد که سبب حدوث
ریاح در جهات مختلفه بهم رسد و همه بهم متوجه شوند و بیکدیگر بر خورده

پیچیده

پیچیده شوند و گرد و غبار از روی زمین در اینها بپیچد و چون همه بهم مصادم
شوند و از جهت دیگر راه بدر شد نباشد ناچار بجانب بالا متصاعد شوند و این را
گردباد خوانند و گاه باشد که بخار متصاعده بسبب قلت حرارت بطبقه زمهریره
نرسد بلکه در همین طبقه اخیره هوا که قریب بارض است سرمائی باو برخورد و اگر
بسیار باشد متکاثف شده ابر منعقد شود و متقاطر گردد و در کوهستانات
امثال این بسیار مشاهده میگردد و گاه باشد که منعقد نشود و متقاطر نگردد بلکه
متکاثف شده فی الجمله در تکی کرده بادی حرارتی مرتفع گردد و منبع عبارت از آن
باشد و در بلاد رطبه بتخصیص قریب بحر بسیار این صورت واقع شود و اگر بسیار
نباشد و ثابت بماند از برخوردن برودت لیل اگر برودت کم بود شبنم
شود و اگر بیشتر باشد صقیعی منعقد گردد و آن سفید حر باشد که در وقت صباح
اکثر بر روی گیاهها و برگها که بر روی زمین ریخته باشد حرفی شود و نسبتش
به شبنم چون نسبت برف باشد بباران و گاه باشد که دخان یا بخار متصاعد
مخلوط باشد و چون بطبقه زمهریره رسد و سحاب محتبس گردد دخان در میان
سحاب محتبس شود و اگر حرارتش باقی نماند میل بصعود نماید و اگر زایل شود بسبب
برودت و ثقل اجزاء ارضیه میل بسفل نماید و لامحاله در حالت صعود یا نزول

تمزیق سحاب کند و صوتی که از دریدن سحاب حاصل شود رعد باشد و اگر آن
دخان بسبب حرکت عنیفه و دهنیتی که دارد مشتعل شود و زود منطفی گردد
برق باشد و اگر غلیظ باشد و دیر منطفی شود صاعقه باشد و منطفی نشود تا بزمین
رسد و بعد از آن منطفی شود و گاه باشد که لطیف شود و اگر بجسم مخلخل منفذ داری
برخورد در منافذ او نفوذ کند و احراق وی نکند و اگر بجسم مندمج صلب رسد و بر آن بگذرد
پس بکیسهٔ زر رسد زر بگدازد و کیسه نسوزد الا ما احرق من الذنوب و گاه باشد
که بهمان کثافت و غلظت باقی بماند و بهر چه رسد بسوزاند و کثیرا ما یقع علی الجبل
و امثاله فیدکه دکا **اما قوس و قزح** بیان تفصیلش بغایت مشکل است
بتخصیص سبب اختلاف الوانش و بیان اجمالیش ارتسام ضوء نیر اعظم است
در اجزاء رشیهٔ صیقلیهٔ مائیهٔ واقعه در هوا بهیأت استداره که در عقب
آن جسمی تیره مانند جبل یا ابر سیاه باشد تا حکم آینه پیدا کند و بتجربه معلوم شده
که ریزهای آینه حکایت لون و ضوء کند اما حکایت شکل و صورت نتواند
کرد و سبب اختلاف الوانش علی سبیل الاجمال اختلاف استعدادات آن اجزاء
تواند بود یا اختلاف اوضاع بحسب قرب و بعد از نیر یا ترکیب بیان ضوء
و نیر الوان مختلفه غمام و حدوث این صورت از اجزاء مذکوره بعید نیست
اگر

اگر ابروی خود را تر کنی و متوجه آفتاب شوی بحیثیتی که نظر تو از تارهای موی حاجب
منعکس بآفتاب شود هر آینه الوان عجیبه مشاهده تو گردد که شاهد قضیهٔ قوس و قزح
تواند شد و نزدیک با قوس و قزح است **اما هاله** چه حدوث هاله از ارتسام
ضوء قمر باشد در اجزاء رشیهٔ متصغره صیقلیهٔ مستدیرهٔ واقعه بحسب وضع در حوالی
نیر و بسیار اتفاق افتد که دو دایره یا زیاده از اجزاء رشیه در حوالی نیر واقع شود
بعضی فوق بعضی و درین حالات متعدده مشاهده شود بر هیأت دوایر که بعضی
محیط بر بعضی باشد و از بعضی دیدن هفت هاله باهم منقول شده و بر سبیل ندرت
تواند بود که هاله در حوالی شمس نیز مرتسم شود و شیخ ابو علی سینا حکایتی مشاهد
این حالت کرده **اما شهب** و نیازک و نظایر آن سببش آنست که هر گاه دخان
متصاعد گردد و در طبقهٔ زمهریریه محتبس نشود و تجاوز ننماید پس اگر لطیف باشد
چون بطبقهٔ دویم هوا رسد که فی الجمله مجاورتی با کرهٔ نار دارد و حرارت نار
از دور در او تاثیر کند و مشتعل شود و چون بغایت لطیف است زود منقلب
بنار صرف شود و غیر مرئی گردد و چنان نماید که منطفی شده و این را شهاب گویند
و اینکه می نماید که کوکبی حرکت کرد برای آنست اول اطراف که بکرهٔ نار نزدیکتر
باشد مشتعل گردد و شعله از دور بهیأت کوکب نماید و چون بسیار لطیف است

هر جا که مشتعل شود مکث نکند و در آن حال موضع متصل با موضع مشتعل شود هم
چنین تا بآخر رسد و اگر مشاهدهٔ شمع کشته که دودی در سر داشته باشد و در زیر
چراغی بگیرند چنانکه دود بشعله متصل شود کرده باشی که شعله چگونه در دود می افتد
و می دود تا فتیلهٔ شمع کشته مشتعل گردد هر آینه شاهد صدق باشد قضیهٔ مذکوره را
و اگر دخان غلیظ باشد در طبقهٔ دویم مشتعل نگردد بلکه بطبقهٔ اول رسد و چون
مشتعل شد بسبب غلظت زود منطفی نشود بلکه درنگ کند و بسیار باشد که روزها
و ماهها درنگ کند و باشکال مختلفه واقع شود و گاه باشد بهیات گیسو فرو هشته
و انرا ذو ذوابه گویند و گاه بصورت ذنب باشد و انرا ذو ذنب خوانند و گاه
باشد که بشکل رمحی نماید و انرا نیازک و احیانا باشکال دیگر نیز مرئی گردد و اگر
مادهٔ دخان متصل بارض باشد و شعله تا بارض رسد انرا حریق گویند و گاه باشد
که انجره حادث شود در اجواف زمین و بسبب انسداد مسامات راه تصاعد نیابد
و در زمین محتبس گردد و چون در آنجا مکث نماید بسبب مجاورت ارض میل بسردی
کند و منقلب بآب شود و چون بسیار شود که موجب شکافته شدن موضعی از ارض
شود و آن فجار عیون از آن باشد و شک نیست که فرو رفتن بارانها و برفهای
آب شده در مسامات زمین موجب ازدیاد این صورت باشد و لهذا از کثرت برف

و باران

و باران بسبب زیادهٔ آب عیون و قنوات گردد و قلتش بسبب قلت آن
شود و اگر بخار یا دخان محتبس در ارض بغایت غلیظ یا مسامات زمین بغایت
مسدود بود بسبب قوهٔ میل انجره و ادخنهٔ محتبسه بخروج و عدم قبول ارض مر
انفجار و انشقاق از لرزه حادث شود و اگر انجره و ادخنه را در موضعی از ارض طول
مکثی روی دهد لامحاله بتدریج با هم مختلط شده مزاج حادث شود و سبب
حدوث معدنیات گردد پس اگر بخار غالب باشد اجسام شفافه مثل بشم و بلور
و زیبق و امثال آن حادث شود و اگر دخان غالب بود امثال ملح و زاج و نوشادر
و کبریت تولد نماید و از اختلاط بعضی از این اجسام با بعضی چون زیبق با کبریت
بنحاء مختلفه اجساد متطرفه چون ذهب و فضه و مس و آهن و امثال آن
حادث شود **فصل دهم از باب اول از مقالهٔ اولی** در بیان احوال مشترکهٔ
اجسام بدانکه احوال مذکوره در فصول سابقهٔ احوال اجسام بود از جهت
خصوصیت مثل بساطت و ترکیب و فلکیت و عنصریت و هر یک از اجسام را
احوال دیگر هست همچگونه خصوصیت را در عروض آن مدخل نیست بلکه جسم
از حیثیت جسمیت مطلقه معروض او شود و از آنجمله مکان است و مکان
در لغت و عرف عبارت از جسمیت است که جسم دیگر بر او قرار گیرد و چون

ارض که حیوانات بر او قرار گیرند و کرسی که بر او شخص انسانی قرار گیرد و امثال
ذلک اما باصطلاح علما اختلاف نموده اند در حقیقت آن و همه متفق اند
در آنکه مکان باید چیزی باشد که چهار امارت در او مجتمع بود یکی آنکه مساوی
متمکن باشد و بزیاده شدن و از دیاد و بکم شدن او کم شود و لازم این
معنی است که دو جسم با هم در یک مکان نتواند بود دویم آنکه قابل آن
باشد که جسم متمکن بتدریج منتقل شود از او بمکان دیگر و لازم این معنی است
امکان وقوع حرکت در او سیم آنکه ظرف متمکن باشد یعنی متمکن را بلفظ
فی نسبت با و توان داد کما یقال الماء فی الکوز چهارم آنکه امکنه با هم
در وضع یعنی در جهات مختلف و متباین باشند و مذاهب مشهوره در مکان
سه مذهب است یکی مذهب متکلمین که گویند مکان هر جسمی فضایی است موهوم
که جسم در او گنجیده چون فضای درون کوزه برای آب و آنرا بعد موهوم گویند
و مراد از موهوم آنست که بوهم در آید اما در خارج موجود نباشد و این مذهب
بحسب ظاهر باطل می نماید چه مکان بحسب خارج قابل زیاده و نقصان است
چه مکان جسم بزرگ لا محاله زاید است بر مکان جسم کوچک و این زیادتی دیگر
بحسب توهم محض نیست چه عقل حاکم است بر زیاده بودن مکان جسم بزرگ
بر مکان

بر مکان جسم کوچک در خارج و در نفس الامر اگرچه با تصور و توهم آن مکان
نکنیم و شک نیست که هر چه قبول زیادتی و نقصان بحسب خارج کند معدوم
در خارج نتواند بود و ما در حواشی تجرید نصرت این مذهب نموده توجیه آن بوجه
دقیق حکمی نموده ایم که مستلزم معدوم بودن آن مطلقا در خارج نیست بلکه منشأ
انتزاع در خارج دارد و هر چه قابل زیادتی و نقصان باشد بحسب خارج وجود
او بعینه در خارج لازم نیست بلکه وجود منشأ انتزاع کافی است و این احتمالات
معقول در امر مکان اما ایشان راضی بآن نیستند چه ایشان قایلند بتحقیق
مکان موهوم قبل از وجود عالم و آنچه گفته ایم منتزع شود از وجود عالم
مذهب دویم منسوبست بافلاطون و حکمای اشراقیین و میان این مذهب
با مذهب متکلمین تفاوتی ندارد مگر آنکه ایشان قایلند بوجود بعد مکان بعینه
در خارج نه شهار روهم و بطلان این مذهب اعنی بعد موجود در خارج را شیخ
ابو علی سینا در کتاب شفا بنوعی بیان نموده که ناظر در آنرا گنجایش شک
نماند و دور نیست که اگر نسبت این مذهب با فلاطون و سایر اشراقیین صحیح باشد
مراد ایشان از وجود در خارج وجود فی الجمله باشد نه وجود بعینه و راجع شود
بآنچه ما در توجیه مذهب متکلمین اختیار نموده ایم مذهب سیوم مذهب ارسطو

و مذهب ابو علی و سایر مشائین است که گویند مکان جسم سطح باطن جسم دیگر است
که محیط بجسم متمکن باشد و آن سطح باطن حاس کند با سطح ظاهر متمکن چون سطح درون
کوزه برای آب و در این مذهب نیز اعتراضات کرده اند اما همه مندفع است مگر اینکه
بنابر این مذهب لازم آید عدم عموم مکان چه جسم محیط بر کل اجسام که محدود باشد
در مکان نتواند بود و شیخ ابو علی در شفا التزام این معنی نموده و گفته که واجب نیست
بودن هر جسم در مکان بلکه آنچه واجبست آنست که هر جسم را وضعی باشد که بسبب
آن وضع از سایر اجسام در اشاره ممتاز باشد و اینکه در عامه حکم میکنند بودن هر جسم را
در مکان بنابر عدم تمیز است میان مکان و وضع این بود بیان حقیقت مکان
و نزد قائلین ببعد هر جسمی را مکانی است طبیعی که هرگاه در او حاصل بود تقاضای
سکون کند در او بالطبع و هرگاه از او خارج بود تقاضای حرکت کند بسوی او
بالطبع و نزد قائلین بسطح چون مکان عالم نیست هر جسم را حیزی طبیعی است به
کیفیت مذکوره و حیز نزد ایشان مفهومی است اعم از مکان و وضع پس جسم ذی مکان
حیز طبیعی او مکان اوست و جسمی که مکان ندارد مانند محیط حیز طبیعی او وضع اوست
و پیش هر دو طایفه اعنی قائلین بسطح و محققین قائلین ببعد وجود خلا اعنی مکانی
که هیچ متمکن در او نباشد هر آینه وجود بعد لازم آید و وجود بعد نزد ایشان محال است

و اما نزد

و اما نزد قائلین ببعد بسبب آنکه اگر خلا متحقق شود لازم آید که جسم در او حرکت
نتواند کرد چه حرکت در خلا حرکتی است بی معاوق و حرکت بی معاوق موجود
نتواند شد چه حرکت لامحاله در زمانی واقع شود قابل آن هست که در زمانی پیش
از آن شود و بطی تر باشد یا در زمانی کمتر از آن واقع شود و سریعتر باشد پس اگر معاوقی
نباشد که تقاضای مرتبه معینه از سرعت و بطی کند هر آینه وقوع حرکت در زمانی
در این زمانی ترجیح بلا مرجح باشد و آن محالست و چون در خلا اعنی مکان خالی از
شاغل حرکت متحقق نتواند شد لازم آید که مکان بوده باشد چه یکی از امارات
مکان امکان وقوع حرکتست در او پس خلاف لازم آید و یکی دیگر از احوال مشترکه
که اجسام حرکتست و حرکت خروج جسم است از قوه بالفعل بر سبیل تدریج و بیانش
آنست که جسم هرگاه بر حالتی که او را ممکن است حاصل نباشد پس حصول آن حالت برای او
اگر وضعی باشد از او حرکت نگویند بلکه کاه باشد که این معنی را کون یا فساد گویند چون
حاصل شدن صورت هوایی برای آب یا زایل شدن صورت مائی از آب چه
حصول صورت هوا برای آب ممکن است چنانکه در حالت انقلاب چه ماده آب
صورت مائی بگذارد و صورت هوایی بردارد و این هر دو معنی در آن واحد
حاصل شود که دفعی عبارت از آنست چه اگر در دو آن حاصل شود لامحاله در ما بین

این وقتی فاصله شود چه تتالی آنات محالست و چون میان زوال صورت مائی
وحصول صورت هوائی فاصله زمانی حاصل شود لازم آید که ماده در آن زمان خالی
از صورت بود و گاه باشد که حصول دفعی نام معین نداشته باشد چون حصول مماسه
و محاذات برای جسم چه حصول مماسه اگرچه بسبب حرکت باشد لیکن در جمیع زمان
حرکت جسم موصوف بلامماسه باشد پس انتقال جسم از لامماسه بمماسه دفعی باشد
نه تدریجی و اینمعنی را از حیثیت دفعی بودن نامی معین نبود و اگر حصول انحالت بر سبیل
تدریج باشد چون حصول جسم در مکانی در او حاصل نبوده باشد اینمعنی اعنی حصول
بر سبیل تدریج را حرکت گویند و سبب تدریج در حصول آنست که گاه باشد که میان
جسم و حالت مطلوبه حالات متوسطه باشد که ممکن نباشد حصول حالت مطلوبه
بدون طی کردن حالات متوسطه مثلا هرگاه جسم خواهد که در این حاصل شود
لامحاله میان آن و میان اینی که بالفعل دارد اینهای بسیار واسطه باشد چه
این نسبت جسمی است بمکان و مکان دویم هرچند مجاور مکان اول باشد که
انتقال جسم از مکان اول بمکان دویم دفعه ممکن نشود چه جسم چون امریست
ممتد خروج او بتمامه از مکان بیکبار نتواند بود بلکه جزوی بعد جزوی تواند بود و بقدر
هر جزوی که از مکان اول بیرون شود و جسم را مکان دیگر حاصل شود و این اول
متبدل شود

متبدل شود این دیگر و همچنین بتمامه از مکان اول بیرون آید و در مکان مطلوب
حاصل شود و معنی تدریج همین باشد و همچنین در صورت گرم شدن آب که میان
هر مرتبه از برودت و هر مرتبه از حرارت مراتب بسیار از هر دو ضعیف تر است
که چون از آن مرتبه برودت بیرون آید تا طی آن مراتب کثیره نکند ممکن نشود او را
تلبس بآن مرتبه معینه از حرارت و همچنین در جمیع حرکات و اینکه گفتیم بخلاف صورت
انقلابیست چه میان صورت مائی و صورت هوائی مثلا صورت دیگر
متوسط نیست که تلبس بآن متصور شود و ارسطاطالیس در تعریف حرکت گفته که حرکت
کمال اول بالقوه است من حیث انه بالقوة و بیانش آنست که چون جسم فاقد
حالتی بود که در قوه و امکان وی باشد حصول انحالت برای وی پس اگر آن جسم همچنین
که فاقد انحالت است طالب وی نیز باشد لامحاله مرتبه کمال وی نبود بلکه نقص وی
بود و کمال وی نسبت بحالت مفقوده دو چیز بود یکی حصول انحالت و دیگری طلب
حصول انحالت و سلوک طریق وی شک نیست که ثانی مقدم است بر اول پس
کمال اول وی باشد از این حیثیت که بالقوة آن جسم است حصول انحالت برای
وی و چون حرکت حصول حالتی است برای جسم بر سبیل تدریج و جمیع حالات
مندرج در تحت مقولات عشره اند پس حرکت لامحاله در مقولات واقع شود اما

نه در هر مقوله چه حرکت در مقوله جوهر ممکن نیست بسبب آنکه جوهر ذاتی جسم است و حرکت
در ذاتیات جایز نیست چه تمامیت شئ بذاتیاتست پس اگر ذاتی از ذاتیات شئ
او را حاصل نباشد آن شئ نخواهد بود و چون آن شئ نباشد صادق نیست که آن شئ
بسوی ذاتی خود حرکت کند و وقوع حرکت در مقولات عرض جایز است و در
چهار مقوله از آن واقع اول مقوله این چون حرکت جسم از مکانی بمکانی و این را
اینیه و حرکت مستقیمه نیز گویند دویم مقوله کیف چون گرم شدن آب چه نخوست
برای آب حاصل نیست و بتدریج حاصل میشود و این حرکت در کیف و استحاله نیز
گویند سیم مقوله وضع و معنی حرکت در مقوله وضع آنست که نسبت اجزاء جسم
بامور خارجه از آن جسم متبدل شود و جسم از آن وضع و مکان که دارد بیرون نرود
و چون حرکت دولاب و حرکت چرخه و این را حرکت وضعیه و حرکت مستدیره
نیز گویند چهارم مقوله کم و معنی حرکت در کم آنست که جسم باقی باشد و مقدار او
مستبدل شود یا بمقدار بزرگتر چنانکه در صورت تخلخل و در صورت نمو کردن جسم
و یا کوچکتر چنانکه در صورت تکاثف و در صورت ذبول که ضد نمو است و این را
حرکت کمیه گویند اگر سؤال کنند که وقوع حرکت کمیه در صورت تخلخل و تکاثف که زیاده
شدن و کم شدن مقدار است بی زیاده شدن و کم شدن اجزاء جسم معقولست

اما در صورت

اما در صورت نمو و ذبول که زیاده شدن و کم شدن مقدار است بسبب زیاده
شدن و کم شدن اجزاء متصور نیست چه جسم باتصال و انفصال منعدم گردد و
جسم دیگر با شخص حادث شود پس آن جسم بعینه باقی نماند که حرکت در کم تواند کرد جواب
گوئیم که جسم بمعنی ماده غیر جسم بمعنی نوعست آنچه متبدل جسم بمعنی ماده است و آنچه باقی است
جسم بمعنی نوع مثلا نهال نخله معینه در حالت نمو از این حیثیت که فردیست از افراد
نخل که نوعی است از جسم مطلق باقیست بالشخص و از این حیثیت که فردی است از افراد
جسم مطلق که مقوم و جنس نوع نخل است متبدل است و غیر باقی بالشخص بلکه هر لحظه
شخصی از او متبدل شود بشخص دیگر و شخص نخله از این حیثیت که شخص نخله است باقی است
و اصلا متبدل نشود و اوست که موضوع حرکت کمیه است و آنچه در قوام نخله معتبر است
جسم مطلق است من حیث العموم لا من حیث الخصوص و تبدل جزء هرگاه جزء تمامش
من حیث العموم باشد مستلزم تبدل کلی نیست اما وقوع حرکت در سایر مقولات عرض
بالذات متحقق نیست بلکه در هر مقوله دیگر که حرکتی واقع شود به تبعیت حرکت در یکی
از مقولات اربع خواهد بود بدانکه حرکت باعتبار متحرک منقسم شود بحرکت بالذات
و حرکت بالعرض حرکت بالذات آن بود که چیزی را که موصوف بحرکت سازیم حرکت در
واقع قایم باو و صفت او باشد چون حرکت سفینه در دریا و حرکت بالعرض آن بود

که چیزی که موصوف باو بود آن حرکت قایم باو نبود بلکه قایم بمقارن و مجاور
او بود چون حرکت جالس سفینه و حرکت سفینه و حرکت چون امریست حادث
ناچار است او را از سببی و علتی و علت حرکت نفس جسم من حیث انه جسم نتواند بود
والا هیچ جسمی در وقتی که مخل بالطبع باشد ساکن نبودی و این خلاف واقع است
بلکه هر جسمی که متحرک بود ناچار او را محرکی بود غیر ذات جسمیت و آن منحصر بود در طبیعت
و نفس چه از این حیثیت که تحریک منسوب باوست اگر مقارن شعور و اراده
بود او را نفس خوانند چون مبدء حرکت ارادی حیوانات و الا طبیعت چون
مبدء حرکت جماد است و طبیعت اگر قوت تحریکش مستفاد از خارج نبود آن
حرکت را طبیعی خوانند چون حرکت حجر بسوی سفل و اگر مستفاد بود از خارج آن را
حرکت قسری خوانند چون حرکت تیر بسوی هدف و حرکت صادر از نفس را
ارادی و نفسانی گویند پس حرکت باعتبار محرک منحصر بود در قسری و طبیعی و نفسانی
و از آنچه گفتیم معلوم شد که فاعل در حرکات قسریه ذات قاسر نیست بلکه طبیعت
مقسور است باعداد قاسر و چون حرکت امریست تدریجی و تدریج را ناچار بود
واقع شدن در امر ممتد قابل قسمت چه وقوع تدریج در مثل نقطه متصور نیست
و آن امر ممتد را که حرکت در او واقع شود مسافت و چون حرکت در چهار

مقوله

مقوله واقع است پس مسافت نیز چهار جنس باشد و حرکت در هر مقوله را مسافتی
از جنس آن مقوله باشد پس مسافت حرکت اینی باشد ممتد متصل سیال
که مشتمل بود بالقوه بر اینات کثیره و هر حدی که در او فرض کنیم این باشد بالفعل و
مسافت حرکت کیفیه کیفی باشد متصل سیال که مشتمل بود بالقوه بر کیفیات
کثیره و همچنین در سایر حرکات پس هر مسافتی من حیث انها مسافت غیر قار الذات
بود مانند حرکت و فرقی در این معنی در میانه مسافت حرکت اینیه و سایر مسافتها نبود
بلکه فرقی که هست آنست که مسافت حرکت اینیه من حیث الذات با قطع نظر از
وقوع حرکت در و قار بخلاف سایر مسافات و از آنکه گفتیم روشن شد که حرکت را
مقداری است که آن مقدار مقدار و اندازه تدریج اوست و این مقدار لا محاله غیر قار است
و غیر مقدار مسافتست چه مقدار تدریج واقع باشد در مقدار مسافت پس نتواند
که غیر مقدار مسافت باشد و ایضاً روشن شود که متحرک را در حال حرکت دو معنی
عارض شود یکی تدریج مقدر بمقدار مذکور که منطبق است بر مسافت و این معنی
لا محاله امریست ممتد غیر قار که بودن جسم متحرک که در حد دویم مسافت مثلا
جمع نشود با بودن او در حد اول و این معنی را حرکت قطعی خوانند و دویم بودن
جسم متحرک در مابین مبدء و منتهای مسافت بحیثیتی که هر حدی که در مسافت

فرض کنی که جسم متحرک باو رسد نتوانی گفت که جسم در آن حد حاصل است
بالفعل بسببی آنکه تا باو رسد از او گذرد و ظاهر است که این معنی اعنی کون الجسم
بحیث کذا اگرچه لازم دارد و معنی اول را اما عین معنی اول نیست بلکه مغایر است
مر او را و این را حرکت توسطی گویند و مشهور اینست که حرکتی که موجود است در
خارج بمعنی دویم است و معنی اول در خارج موجود نیست بلکه از ملاحظه معنی
دویم در خیال امر ممتدی مرتسم شود که آن حرکت بمعنی اولست و تحقیق آنست
که حرکت بمعنی اول نیز موجود است در خارج که اگر موجود در ذهن بودی پس
هر آینه قار بودی نه غیر قار چه بودن جسم در حد دویم یا بودن در حد اول در
ذهن لامحاله مجتمع است و حرکت توسطی ذو اجزا نیست تا قار یا غیر قار تواند بود
پس حرکت قار برین تقدیر متحقق نشدی و این باتفاق باطل است و یکی دیگر
از احوال مشترکه اجسام زمانست و زمان نزد جمهور امریست معلوم الماهیة
مجهول الهویة یعنی همه دانند که امری هست که اوقات ابعاض اویند و مقدرات
بساعات و ایام و شهور و سنین اما ندانند که جوهرست یا عرض مقدار است
یا غیر مقدار موجود است یا موهوم و علما را در حقیقت آن خلافست متکلمین
بر آنند که زمان چون مکان امریست موهوم که در وهم مقدر شود بامور مذکوره

وعدم

وعدم مطلق را چنانکه قابل تقدیرات وهمیه قاره دانند که خلا نزد ایشان
عبارت از آنست مقابل تقدیرات وهمیه غیر قاره نیز دانند و گویند زمان عبارت
از آنست و نزد ایشان خواه عالم موجود باشد و خواه نه که زمان و مکان متحقق اند
بتحقق وهمی و بطلان این مذهب ظهوری دارد که محتاج به بیان نیست و حکما
بر آنند که زمان امریست موجود در خارج از مقوله کم و مقدار حرکت فلک اعظم
بیانش آنست که چون دو حرکت فرض کنیم که در اخذ و ترک با هم موافق باشند
و در سرعت و بطو مختلف و لامحاله مسافت یکی بیشتر باشد و دیگری کمتر و همچنین
دو حرکت دیگر که در اخذ موافق باشند و مسافت هر دو مساوی و یکی
سریع بود و دیگری بطی و لامحاله یکی زودتر مسافت را قطع کند و یکی دیرتر
پس ناچار امری باید که در صورت اول موافقت اخذ و ترک و در صورت
دویم موافقت اخذ و مخالفت ترک در آن امر متصور شود و آن امر در
مابین مبدا و منتهای هم حرکت معینه که واقع شود در مسافت معینه بحیثیتی است
که گنجایش دارد در همان امر بعینه قطع مسافتی بیشتر از آن مسافت بحرکت سریعتر
از آن حرکت و قطع مسافت کمتر بحرکت بطیء تر از آن حرکت و این احوال مذکوره
نه نفسها واقع است خواه ما اعتبار کنیم و خواه نکنیم پس امر مذکوره نه نفسه

موجود باشد خواه ما اعتبار و توهم آن کنیم و خواه نکنیم و معنی وجود خارجی
همین باشد پس آن موجود باشد در خارج و آن امر قابل قسمت و زیادتی و کمیت
لذاته باشد چه هر حرکتی معین که در مسافت معین واقع شود اگر آن حرکت را بهمان
سرعتی که دارد فرض کنیم که تا نصف آن مسافت باشد هر آینه امر در ما بین مبدء آن
حرکت و منتهای آن بنصف مسافت نصف آن امر باشد در ما بین مبدء آن حرکت
و منتهای وی بآخر مسافت و همچنین است حال در ثلث و ربع و سایر
اجزاء که در مسافت مفروضه فرض کنیم و نظیر این احوالست هر حالی که در ضعف
از اضعاف مسافت مذکوره اعتبار نمائیم پس اگر مذکور فرد اجزاء و ذو اضعاف
باشد و اجزای او با هم مجتمع نشوند چه امکان حرکت از مبدء تا نصف مسافت
مثلا با امکان حرکت از نصف تا آخر مسافت جمع نشود بلکه تا اول منقضی
نشود ثانی موجود نگردد پس امر مقدار غیر قار باشد و نتواند بود که مقدار مسافت
یا مقدار جسم متحرک باشد چه مقدار انها قار است نه غیر قار و نیز گاه باشد
که مقدار مسافات همچنین از متحرکات متفق باشند و آن امر مختلف پس نتواند
که عین یکی از آن مقادیر باشد و چون عرض است نتواند که قایم بذات باشد
پس لا محاله قایم بموضوع باشد و قایم بموضوع بواسطه یا بواسطه عرض قار نتواند
بود

بود و گرنه لازم آید که خود نیز قار باشد چه قیام غیر قار بموضوع قار محال بود
پس ناچار است که قایم بموضوع بواسطه عرض و هیئت قار باشد و هیئت
غیر قار حرکتست پس مقدار حرکت باشد و قایم بموضوع حرکت بوساطت
حرکت و باید که مقدار حرکتی باشد که اسرع حرکات بود که حرکتی سریعتر از او موجود
نبود تا هر حرکتی که باشد و بهر سرعتی که باشد در واقع تواند شد و آن حرکت فلک
اعظم است پس زمان مقدار حرکت فلک اعظم باشد و پیش از این گفتیم که هر
حرکت را لازم است مقداری که اندازه و تدریج او باشد و آن مقدار زمانست پس
زمان هم مقدار حرکت فلک اعظم است و هم مقدار سایر حرکات اما مقدار
حرکت فلک اعظم است باین معنی که این حرکت موضوع زمانست و سبب او
و زمان اندازه او و قایم باو قیام العرض بالموضوع و سایر حرکاتست باین معنی
که اندازه انهاست و اندازه و پیماینده شئ لازم نیست که قایم بان شئ
باشد مثلا مقدار ذراع اندازه ذراع است و هم قایم باو اندازه پیماینده
توبست و قایم بثوب نیست و چون زمان مقدار حرکتست و حرکت
عین تجدد و تغیر را بوجهی از وجوه در او راه نبود یا تجدد یا متجددات
قیاس باو واقع نبود هر آینه از وقوع در زمان بری باشد و از اینجهت

مقولهٔ متی نیز از مقولهٔ این و مقولهٔ وضع باشد بلکه چون اکثر مقولات
مخصوص بجسمانیات باشد و مجردات محضه و روحانیات صرف از نسبت
زمان منزه باشد **فصل یازدهم از باب اول از مقولهٔ اولی** در نتیجهٔ
فصول مذکوره دانسته شد که عالم اجسام بر دو گونه اند عالم فلکیات و عالم
عنصریات و خدایتعالی فلکیات را مؤثر آفریده و عنصریات را متاثر مادهٔ فلکی
باستعداد ذاتی قابل هر صورتی که در بدو فطرت شده از او مفارقت
نکند و قابلیت تاثیر از جسم دیگر در او نبود و او را بغیر از استعداد فطری ذاتی
استعدادی و قابلیت دیگر کسبی طاری نباشد و از اینجهت کون و فساد در فلکیات
نبود بخلاف مادهٔ عنصری او را قابلیتی غیر محصور داده و استعدادات وی
متجدد و متغیر باشد و بهر استعدادی قبول صورتی کند و عالم عناصر عالم کون
و فساد باشد و جمیع تجددات و تغیرات که درین عالم واقع شود همه از تاثیر
افلاک و تابش کواکب بود و چون فلکیات همیشه در حرکت اند و اوضاع
ایشان قیاس بعنصریات مختلف و تاثیر ایشان بوساطت اوضاع لهذا
تاثیر فلکیات در عنصریات مختلف شود هم بحسب مکان و هم بحسب زمان
کل ذلک تقدیر العزیز العلیم و چون مادهٔ هیچیک از فلکیات مستعد غیر صورتی
که دارد نیست پس هیچ ماده در فلکیات مشترک میان صور متعدده نبود
بخلاف مادهٔ عنصریات که مستعد و قابل صورتی بعد صورتی است الی ما شاء الله
و مادهٔ هر عنصری قابل صورت عنصر دیگر باشد پس مادهٔ عناصر مشترک باشد
میان جمیع صور عنصریات و از اینجهت است که حکما حکم کرده اند که مادهٔ عناصر
واحد است و مادهٔ فلکیات متکثر بحسب تکثر صور و چون در فلکیات
کون و فساد نیست ترکیب مزاجی نیز از عالم افلاک منتفی است بلکه وجود
مرکبات مخصوص عالم عناصر است و کیفیت ترکیب مرکبات و بیشتر دانسته
شد و معلوم شد که شرف مرکبات در شرافت صورتست و اشرف صور ترکیبیه
صورت انسانست که عبارت از نفس ناطقه است پس اشرف مرکبات
بدن انسان باشد و بدن انسان مرکب باشد نخست از عناصر اربعه در ضمن
صورت غذایی که نباتی است یا حیوانی و غذا منقلب شود بنطفه و نطفه
لامحاله شریفتر باشد از غذا چه یکمرتبه به بدن انسانی نزدیکتر باشد و همچنین
نطفه منظور شود در اطوار مختلف تا بحدی که مستعد شود فیضان قوت مصوره را
پس بوساطت قوهٔ مصوره آن مادهٔ متشابه منقسم شود باعضاء مختلفه و بهر
عضوی از اعضا فایض شود صورت مخصوصه که مناسب باشد افعال را که از آن

عضو مطلوب بود و بعد از فیضان صور اعضا مستعد شود فیضان صورت
کاملهٔ انسانیه را که کارفرمای جملهٔ اعضا و کدخدای بدن است و بعد از آن
فایض شود از صورت انسانی که نفس ناطقه عبارت از اوست و قوی مدرکه
و محرکه بر اعضای که بجهت ادراک و تحریک مهیا باشد و حامل آن قوی بخاری باشد
از دل که در نهایت حرارتست متصاعد شود و بدماغ که متصف به برودتست
و تعدیل یافته منقسم شود و جاری گردد در جوفهای اعصاب که از دماغ رسته
و منشعب شده بسوی اعضا و روح بخاری عبارت از آنست و آن لطیف
ترین و شریف ترین اجسام عنصری باشد و محل تعلق نفس ناطقه بود این
بود بیان غرض مطلوب از فصول این باب **باب دویم** در بیان روح
که جزء دویم انسان است بلکه انسان در حقیقت همان است و نفس ناطقه
عبارت از آن و بیانی و قوتهای آن و شرح حال سایر جواهر مجرده از عقول
و نفوس و در این نیز چند فصل است **فصل اول از باب دویم از مقاله اولی**
در بیان مغایرت نفس ناطقه با بدن و بیان تجرد آن در اول کتاب بیان
کردیم مغایرت نفس ناطقه را با بدن و اجزاء بدن و درین موضع تاکید این معنی
کوئیم هر عاقل که ملاحظهٔ نماید داند که آنچه با او اشاره میکند به آنا در لغت عربی

و بمن

و بمن در زبان فارسی مغایر است لامحاله با بدن و جمیع اجزاء بدن از اعضاء
ظاهر و باطن چه هر کدام از بدن و اجزاء بدن اشاره کند بلفظ هو و امثال
آن و بالضروره مشار الیه با ناغیر مشار الیه هو باشد و مراد از روح و نفس
ناطقه همان مشار الیه است با ناپس نفس ناطقه غیر از بدن و اجزاء وی باشد
و از این بیان روشن شد که انسان در حقیقت نفس ناطقه است چه لفظ انا لامحاله
اشاره بخود باشد انسان از این خودی انسان بنفس ناطقه باشد و پس و ایضا
انسان از بدن و جمیع اجزاء بدن غافل تواند شد و از خود غافل نتواند شد حتی
در خواب و بیهوشی پس انسان غیر بدن باشد و اجزاء بدن باشد و ایضا
انسان هر عضو از اعضاء بدن را بحواس ادراک کند و ادراکش مر خود را بهیچ
یک از حواس نباشد پس انسان غیر بدن باشد و ایضا زید در سن شیخوخیت
مثلا بیقین داند که خودی او یعنی آنچه از او مشار الیه است با ناهمان است
که در سن طفولیت بوده و شخص دیگر نشده و حال آنکه جمیع اجزاء بدن و عوارض
متبدل شده پس خودی بچیزی دیگر باشد **اما تجرد نفس ناطقه** یعنی بیرون بودن
او از حیز زمان و مکان و وضع و قبول اشارهٔ حسی بیانش آنست که انسان
تصور کند مفهوم کلی را که مطابق است با افراد کثیرهٔ موجوده در خارج یعنی

محمول شود بهر فردی از آن افراد و متحد باشد با او بحیثیتی که توان گفت
هو هو و هیچ موجود خارجی که متعین باشد بتعین مخصوص از این وضع
و نظایر آن محمول بر غیر بطریق مذکور نشود پس مفهوم کلی موجود در خارج
متعین بتعین مذکوره نتواند بود بلکه موجود باشد بطریق وجود مجردات خواه
قایم باشد بذات خود چنانکه مذهب افلاطونست در صور افلاطونیه عبارتست
از این صور کلیه و خواه قایم بمجرد دیگر چنانکه مذهب ارسطاطالیس است
و بهر تقدیر معلوم شدن او مر نفس را بالقیام آن مفهومست بنفس یا بحضور آن
عند النفس پس اگر بالقیام باشد تجرد نفس ثابت شود چه اگر نفس مادی باشد
و متعین بتعین مذکور لامحاله هر چه قایم باو باشد مادی و متعین بتعین
مذکور باشد و کلی نتواند بود و اگر بحضور باشد باز تجرد نفس محقق شود اگرچه
مادی باشد حضور مجرد یعنی مفهوم کلی نزد او صورت نه بندد و چه حاضر شدن
مجرد نزد مادی لازم دارد متخصص شدن مجرد را بتخصیصات مادیه و لازم
آید که مجرد مادی شود و این محالست و قطع نظر از محالیت مادی مجرد شدن
لازم آید که در یکوقت هم مادی باشد و هم مجرد چه در وقت قیام بنفس
متصف باشد بکلیت و اجتماع متقابلین لازم آید بطلانش ضروریست
پس

پس بنفس ناطقه مجرد باشد و بر تجرد نفس ناطقه از براهین عقل و شواهد
قرآنی و نقل و دلایل بسیار است و چون دلیل مذکور بتقریری که ما کردیم
محکم ترین و واضح ترین دلیلهاست و از افادهٔ یقین بغیر از تصور استعداد
یافت تامل مانع ندارد بهمین اکتفا نمودیم زینهار در فهم تجرد نفس ناطقه
اهمال و تقاعد جایز نداری و بسخن اهل غرور و ارباب جهالات مغرور
و فریفته نشوی که معرفت نفس ناطقه کلید معرفت و فتح الباب جنت و
آخرتست و انسان بدون معرفت تجرد نفس خود متحقق بحقیقت انسانیت
نمیتواند شد **فصل دویم از باب دویم از مقالهٔ اولی** در علم نفس بذات
خود و بما سوی خود از کلیات و جزئیات مجرده و مادیه علم نفس ناطقه بما
سوی خود بر دو گونه بود یکی علم بجزئیات مادیه خواه محسوسه و در آن محتاج
باشد بآلتی چون دیدن بصرات ببصر و شنیدن مسموعات بسمع و بوییدن
مشمومات بشامه و چشیدن مطعومات بذایقه و مس کردن ملموسات
و این محسوسات را صور گویند و خواه موهومه و آن معانی است
که متحقق است در محسوسات از این حیثیت که متحقق است در محسوسات
چون عداوت زید و محبت عمرو و ملایمت و منافرت در جزئیات محسوسه

و امثال این معانی را موهومات گویند و نفس در ادراک اینها محتاج
باشد بقوتی دیگر که آنرا قوهٔ واهمه گویند و این قسم از علم نفس را ادراک خوانند
و ادراک صور را در وقت حضور مادهٔ آن صور احساس و در وقت غیبت
خیال و ادراک معانی محسوسه را توهم گویند و یکی دیگر معقولات خواه ذوات
مجرده و خواه مفهومات کلیه و این قسم علم را نطق و تعقل خوانند و نفس درین
علم محتاج نباشد بآلتی چه صورت معقولات که لامحاله مجرداست از کم و وضع
و سایر لواحق مادیه قایم تواند شد بذات نفس مجرده و مانعی از قیام نیست
و بجهت علم بشیء قایم بودن صورت شیء بذات عالم کافی است و اما صور محسوسه
اگرچه از بعض لواحق ماده مانند وضع و لوازم آن مجرداست چه مطلق ادراک
بی نوعی از تجرید صورت نبندد و اما چون از بعض دیگر مانند کم و شکل و لواحق
آن مجرد نیست پس محلش نتوان بود مگر چیزی که خالی از مقدار و مانند آن
نباشد و آن لامحاله آلتی باشد جسمانی و آن روح بخاری است که گسترده شده
بقدرت الهی در عصبهٔ هر عضوی که برای هر نوع از ادراک مهیا شده مانند
بصر و سمع و غیر ذلک پس آلهٔ ادراک هر نوع از مدرکات روح بخاری مخصوص
بود در عضوی در اعضاء مخصوصه باعتبار فیضان قوتی از نفس ناطقه بآن

روح

روح و آن اعضا را نیز آلات ادراک گویند و ایضا علم نفس بر دو وجه دیگر بود
حصولی و حضوری و علم حصولی علم نفس بشیء بواسطهٔ قیام صورت آن شیء
بنفس چون علم نفس بکلی طبیعی و انسان مثلا که در ضمن افراد در خارج نفس
موجود است و بان اعتبار موصوف بکلیت نیست بقیام صورتی از آن کلی
طبیعی بنفس که آن صورت بآن اعتبار متصف شود بکلیت و کلی عقلی باشد
و علم حضوری علم نفس است بشیء بواسطهٔ حاضر بودن آن شیء بعینه نزد نفس بی
وساطت صورت از او چون علم نفس بنفس صورت معقولهٔ انسان که قایم است
بنفس که علم نفس بآن صورت از آن حیثیت که آن صورتست بنفس آن صورت
بود نه بصورتی دیگر منتزع از آن صورت و الا علم بصورت تا ثیر نیز محتاج بودی
بصورت ثالثه و هکذا الی غیر النهایه و سبب علم حضوری دو چیز است که مناط
هر دو یکی است یکی قایم بودن عین معلوم بعین عالم چنانکه در صورهٔ معقولهٔ
مذکوره و یکی حاضر بودن ذات معلوم نزد ذات عالم بسببی از اسباب حضور
که آن سبب غیر قیام باشد چون حاضر بودن ذات معلول نزد ذات علت
که سبب حضور در اینجا محض علاقهٔ علیت و معلولیت است و مناط علم درین
هر دو سبب فی الحقیقه یکچیز است که آن حضور است و در حضور دو معنی معتبر است

یکی مغایرت حاضر با من حضر عنده و یکی عدم غیبت و ظاهر است که مناط علم مغایرت
نتواند بود بلکه عدم غیبت مناط علم باشد پس هر جا که عدم غیبت متحقق باشد علم
متحقق باشد و علم نفس بذات خود از این نوع باشد یعنی علم حضوری باشد
که مناط آن عدم غیبت محض باشد چه شیء هرگاه مجرد باشد از ذات خود غایب
نتواند بود بخلاف شیء مادی که سبب محفوف بودن بعوارض مادیه کامنه
غایب عن ذاته چه عوارض مادیه بنابر آنکه بسبب انفعال ماده عارض شود دخل
در ذات شیء مادی کند و سبب حجاب شود پس در صورت علم نفس بذات
خود عالم و علم و معلوم هر سه باهم متحد باشند پس در علم حضوری علم عین معلوم
باشد و در علم نفس بذات خود معلوم عین عالم و مغایرت این هر سه بالاعتبار
باشد چه ذات نفس باین اعتبار که ذاتی است که منکشف است بر او چیزی
که عین ذات خود باشد عالم است و باین اعتبار که منکشف است بر چیزی که او
عین خود باشد معلوم است و باین اعتبار که بخود منکشف است علم است چه علم
صورت شیء باشد که آن شیء با آن صورت منکشف شود نزد عالم پس هرگاه ذات
شیء بخود منکشف باشد نه بصورت ذات او کار صورت کند چنانکه صورت
شیء علم باوست ذات این شیء نیز علم بذات خود باشد **فصل سیوم از باب دویم**
از مقاله

از مقاله اولی در ذکر قوای حیوانیه و نباتیه نفس ناطقه را قوتهاست که در آن
قوتها نفوس حیوانیه نیز با او شریکند و قوتهای دیگر است که نفوس حیوانیه و نباتیه
هر دو با او شریکند صنف اول را حیوانیه گویند و صنف دویم را نباتیه اما حیوانیه
بر دو گونه است مدرکه و محرکه اما مدرکه ده قوتست پنج در ظاهر و پنج در باطن اما پنج
ظاهر **اول** قوة باصره است و آن قوتیست که حامل آن روح است که در مجمع النورین است
و مراد از مجمع النورین موضع ملاقات دو عصبه مجوفه است که از چپ و راست
مقدم دماغ رسته باشند و بهم ملاقات کنند بحیثیتی که تجویف هر دو در موضع ملاقات
یکی شود و بعد از ملاقات منعطف شده آنکه از طرف راست رسته باشد بحدقه راست
و آنکه از طرف چپ رسته بحدقه چپ آید و باین قوت ادراک کند نفس جمیع لونها
و ضوءها را بالذات و جمیع اشیاء ملونه مضیئه را بالعرض و علما را خلاف است
درین که مدرک بالذات عین ذات مرئی است یا صورتی که از او منطبع
شود در جلیدیه و بوساطت آن در مجمع النورین بلکه در حس مشترک مذهب
دویم معروفست بمذهب طبیعیین و این مذهب مختار ارسطو و ابو نصر و ابو علی
و جمهور مشائین است و مذهب اول مختار غزالیان و ایشان دو گروه اند جمعی قائلند
بخروج شعاع بصری از بصر بر شکل مخروطی که راسش در مرکز بصر باشد و قاعده

منطبق بر سطح مرئی و تابش این شعاع بر مرئی سبب انکشاف و ظهور
ذات مرئی گردد نزد نفس ناطقه و این مذهب معروفست بمذهب ریاضیین
و جمعی دیگر قایل بخروج شعاع نیستند بلکه گویند هوای مابین رائی و مرئی
متکیف گردد بکیفیت شعاعی که در بصر است و سبب انکشاف ذات مرئی
گردد و حجج و مناقضات صاحبان مذاهب طولی دارد که در ذکر آنها چندان نفعی
نیست و اقرب مذاهب مذهب طبیعیین است و دور نیست که خروج شعاع
بهیات مذکوره رخی باشد بتصویر و تمثیل و مقابله که شرط رویت است
دویم سامعه است که حامل آن روحیست که در عصبه مفروش مقعر صماخست
و نفس باین قوت ادراک کند جمیع اصوات را و صوت کیفیتی است که حادث
شود در هوا بسبب تموجی که حاصل شود از برخوردن دو چیز بهم از روی
عنف و یا از جدا شدن دو چیز از هم بطریق عنف بشرط مقاومت هر دو
بهم و آن تموج مخصوص تا در هوا باقی باشد صورت موجود بود و چون آن
تموج مستمر شود تا هوایی را که در صماخ و منتهی شود بمقعر صماخ که عصبه مذکوره
مفروش است در او صورت صوت متأدی شود بقوتی که سپرده شد با روح
آن عصبه و مدارک نفس گردد سیم شامه و آن قوتیست که حامل آن روحی است

که در زایده

که در زایده شبیه بسر پستان که در خیشوم از مقدم دماغ رسته شده سارست
و نفس ادراک کند باین قوت جمیع روایح را بسبب وصول هوا متکیف بکیفیت
رایحه بخیشوم و بعضی گویند بسبب وصول بخار منفصل از ذی رایحه بمخالطه اجزاء هوائی
بسوی شامه و بعضی گویند بسبب تاثیر ذی الرایحه در شامه بدون تکیف هوا و بخراری
اجزاء و اقرب مذهب اولست چهارم ذایقه و آن قوتیست که حامل آن روحی است
که در عصبه جرم لسان سارست و نفس باین قوت ادراک کند جمیع طعوم را
بواسطه رطوبت لعابیه متکیفه بکیفیت طعم و یا مخلوط با جزای ذی طعم علی اختلاف
کما مر فی الشامه پنجم لامسه و آن قوتیست که حامل آن روحی است ساری
در اکثر اعضا و نفس ادراک کند باین قوه جمیع ملموسه را مثل حرارت و برودت
و رطوبت و یبوست و خشونت و لینت و صلابت و ثقل و خفت و بعضی
گویند لامسه یک قوه است که نفس ناطقه بان قوه واحده و ادراک اضداد مذکوره
کند و بعضی گویند قوتهای متعدد آنست که هر قوتی جنسی از تضاد را ادراک کند
اما پنج حس باطنی اول حس مشترک است و آن قوتی است در مقدم بطن
اول دماغ که متادی شود بسوی او و مرتسم شود در جمیع صور محسوسه بحواس
ظاهره و آن قوت را تشبیه کرده اند بحوضی که پنج جدول آب در او ریخته شود

وحواس ظاهره را جاسوسان این قوة گفته اند هر کدام هرچه بیابند خبر باو رسانند
ودلیل بر وجود این قوت ومغایرتش با حواس ظاهره اجتماع صور محسوسات است
وحضور آن صور با هم در مدارک واحد نه در مدارک مختلفه معلوم است بوجدان
بحیثیتی که قابل تشکیک نیست چه هر که حکم کند باینکه هذا الامر مثلا حلو صوری
صورت حمرت وصورت حلاوت را در مدرک واحد مجتمع بیند وتجویز
نکند بودن صورت حمره را در باصره وصورت حلاوت را در ذائقه دلیل
دیگر بر وجود حس مشترک دیده شدن قطرهٔ نازله است بر خط مستقیم
وشعلهٔ جوالهٔ خط مستدیر و نتواند بود مگر اینکه صورت قطره وشعله در هر حدی
از حدود مسافت که ببصر در آید واز بصر بحس مشترک مرتسم شود و مکث کند
تا مرتسم شدن صورت از حد دویم مسافت وهمچنین تا صورتها در حس
مشترک متتالی شوند وچنان پنداشته شود که همه در باصره مرتسمند و
حال انکه در باصره مرتسم نتواند شد مگر مقابل چه در وقت زوال مقابله
مخصوصه ارتسام صورت مقابل ممتنع باشد دیگر مشاهدهٔ مرتسمین است اشخاص را
که البته در خارج موجود نیستند بطریق رؤیت ومشاهدهٔ حسیه نه بطریق تخیل
چه فرق میان دیدن وتخیل شاهد است که مشتبه نتواند شد پس صورت

انها

انها در حس مشترک باشد واز این دلیل توان دانست که ابصار بلکه جمیع
احساسات باعتبار ارتسام صور در حس مشترک باشد نه شهادت حواس دویم
خیال وآن قوتیست در مؤخر بطن اول از دماغ که حفظ کند ونگاه دارد جمیع
صور مرتسمه در حس مشترک را پس این قوت حافظ حس مشترک باشد ووجود
این قوة ظاهر است از بقاء صور یا عدم احساس بان صور ومغایرت وی
با حس مشترک نیز ظاهر است چه ادراک صور در حس مشترک بمشاهدهٔ نه بتخیل
دلیل دیگر بر مغایرت قوتین تحقق فرقست میان حالت ذهول وحالت نسیان
چه ذهول آنست که صورت در خیال باشد نه در حس مشترک لهذا بمجرد التفات
نفس باحساس جدیدی بیاد در آید ونسیان آنست که صورت از خیال
نیز محو شود و بیاد نیاید مگر باحس جدیدی اگر گویند تواند بود که ذهول عدم
التفات نفس باشد با وجود صورت در حس مشترک ونسیان زوال صورت
بود از حس مشترک لهذا محتاج باحساس جدیدی بود جواب گوئیم اگر چنین
بودی فرق میان تذکر ومشاهده نبودی وحال انکه عدم التفات نفس
با وجود صورت در حس مشترک وجهی ندارد چه نفس همیشه در حالت هوش
وبیداری متوجه ظاهر است مگر بسبیل ندرت وتوجه نفس بظاهر نتواند بود

مگر از راه حس مشترک که مجمع و مورد حواس ظاهر است پس هر چه در حس مشترک باشد
ملتفت الیه نفس باشد سیم وهم و آن قوتیست در مؤخر بطن اوسط از دماغ
که ادراک معانی جزئیه متعلقه بمحسوسات باو حاصل شود چون عداوت جزئیه
که شاة مثلا از ذئب ادراک کند و سبب فرار او شود و چون محبت جزئیه که بره
از مادر خود ادراک کند و سبب میل باو شود و مراد از معانی آنست که بحواس
ظاهر مدرک نشود و مقابل اوست صور که بحواس ظاهر ادراک شود و شک نیست
که این معانی مدرک شوند و نفس بذات خود ادراک نتواند کرد چه ادراک معانی
جزئیه متعلقه بمحسوسات بی ادراک محسوسات نتواند کرد و نفس ادراک محسوسات
بی آلت نتواند کرد و حس مشترک نیز ادراک او نتواند کرد چه حس مشترک ادراک
نکند مگر چیزی را که حواس ظاهر او ادراک تواند کرد پس لابد است از قوتی که ادراک
معانی جزئیه از او حاصل شود اگر گویند محبت زید مثلا نیست مگر مفهوم محبت
کلی مضاف بزید و نسبت اضافه بزید جزئی شده پس تواند بود که مدرک معانی
جزئیه نیز نفس باشد بذات خود باین طریق که مضاف حاصل باشد در نفس و مضاف
الیه در آلت پس محتاج بقوت واهمه نباشد جواب گوئیم اگر معانی جزئیه
مفهومات کلی بود که جزئیتش بمحض اضافه بودی هر آینه حیوانات عجم
که فاقد

که فاقد نفس ناطقه اند مدرک معانی جزئیه نبودندی بلکه جزئیت معانی جزئیه
بمقارنت صور جزئیه است پس نتواند بود که مرتسم شود مگر در محلی که صورت نیز در
همان محل مرتسم تواند شد چهارم حافظه و آن قوتیست که در مقدم بطن اخیر از دماغ
که حفظ معانی جزئیه کند و نسبتش بوهم چون نسبت خیالست بحس مشترک همچنانکه
مدرک معانی غیر مدرک صور است حافظ معانی نیز غیر حافظ صور است چنانکه
حافظ صور غیر مدرک صور است حافظ معانی غیر مدرک معانی است چه ادراک
معانی در وقت مشاهده صور غیر تذکر معانی باشد در وقت تخیل صور چنانکه وجدان
صحیح حاکم است بدان پنجم متخیله و آن قوتیست در مقدم بطن اوسط از دماغ
که ترکیب کند صور محسوسه و معانی جزئیه را بعضی با بعضی و تفصیل کند بعضی را از
بعضی چنانکه ظاهر شود از تخیل انسان ذو جناحین یا انسان ملا رأس و یا تخیل
کردن میوه را صاحب طعمی که در واقع ندارد و یا خیالی از طعمی که در واقع دارد
و یا تصور کردن دوست را غیر دوست و دشمن را غیر دشمن الی غیر ذلک و معاونت
این قوت با قوتهای مذکوره بغایت ظهور دارد و این قوت را هرگاه عاقله
استعمال کند در مدرکات خود بضم بعضی با بعضی و تفصیل بعضی از بعضی چنانکه در
وقت ترتیب ادله و قیاسات مفکره خوانند و اما قوة محرکه منقسم شود بباعثه

وشوقیه نیز گویند و بفاعله و باعثه قوتیست که هرگاه مرتسم شود در خیال صورت
امری که مطلوب باشد حصول وی و یا مطلوب باشد دفع وی باعث شود
قوت فاعله را بر تحریک اعضا پس اگر باعث بر تحریک بجهت طلب امر مطلوب
الحصول باشد قوه شهویه خوانند و اگر بجهت دفع امر مهروب عنه باشد قوه غضبیه
گویند و فاعله قوتیست که عضلات و ذوات تحریک را حیای تحریک گرداند
بقبض و بسط و کشیدن و رها کردن و اما صنف دویم از قوی اعنی قوای نباتیه
و انرا طبیعیه نیز گویند چه قوه مبدء اثر را گویند پس اگر مقارن شعور و اراده بود
نفسانیه و الا طبیعیه خوانند اصول این قوی سه است غاذیه و نامیه و مولده
و احتیاج بدو قوه اول جهت تکمیل شخص است بقوه ثالثه بجهت بقای نوع اما غاذیه
قوتیست که غذا را شبیه بمغتذی گرداند تا بدل ما یتحلل شود چه اجزاء بدن چون
رطبست و بسبب حرارت غریبه و غریزیه همیشه در تحلیل و گدازاست پس اگر
هرچه تحلیل رود و بدل ما یتحلل نیابد بقا و کمال شخص متصور نشود و اما نامیه
قوتیست که اجزاء غذا را که از بدل زیاد باشد در اجزاء مغتذی داخل گرداند
بوجهی که مقدار مغتذی در اقطار ثلثه زیاده گردد زیاده شدنی که در اجزاء
اصلیه باشد و آن اعضائیست که متولد شود از نطفه یا هر چیزی که بجای نطفه

باشد

باشد کالعظام والاعصاب والرباطات وغیر ذلک و نمو عبارت ازین بود و زیادتی
که در اعضاء غیر اصلیه باشد و آن اعضائیست که متولد شود از خون کاللحم والشحم
والسمین انرا نمو خوانند بلکه سمن و فربهی دانند و مقابل نمو را ذبول و مقابل سمن را
هزال خوانند و اما مولده مرکبست از دو قوت یکی زیادتی غذا را بعد از هضم رابع
منی گرداند و دیگری مهیا گرداند هر جزوی از اعضاء منی را بجهت قبول صورت عضوی
از اعضا و لابد است از قوه دیگر بجهت تصویر هر جزوی از اجزاء منی که مستعد شده
بجهت صورت عضوی از اعضائی و انرا قوه مصوره خوانند و چون صور اعضا
مشتمل است بر منافع و حکم و مصالح بسیار چنانکه در فن تشریح مبین شده و صدور
انها بدون کمال مرتبه علم و شعور ممکن نیست لهذا محقق طوسی قدس سره نفی قوه
مصوره نموده و صدور افاعیل محکمه متقنه مذکوره را از قوه طبیعیه عدیم الشعور
ممتنع شمرده و بعضی دیگر از علما نفی قوی بالکلیه نموده اند و افاعیل منسوبه بقوی را
اسناد بملائکه کرده اند و اینها همگی لازم در کار نیست چه با قول بوجود صانع حکیم
علیم که همه موجودات و مؤثرات مستند باویند عجب نیست اعطای قوه و خاصیتی
مر طبیعت را که صدور افعال متقنه از او بواسطه آن قوه و خاصیت متمکن گردد
و وجود علم و حکمت در مبدء اول کافیست و تحقق آن در هر مرتبه از مراتب وسایط

لازم نیست وصدور این افعال از ملائکه مقدسه بدون وساطت این قوی
بل مباشرت این ذوات مقدسه جز این افعال را که اکثر انها خالی از خساست نیست
پس عجیب تر است از اسناد این افعال بقوی طبیعیه بتدبیر وتسخیر صانع حکیم خبیر
وقبول این نزد عقل اقرب است از اذعان بمراتب کثیره واز انچه گفتیم معلوم شد که فعل
قوت نامیه ومولده هر دو موقوف شد بفعل قوت غاذیه پس غاذیه خادم باشد
هر دو را وفعل غاذیه نیز موقوفست بافعال قوای اربع که جاذبه وماسکه وهاضمه ودافعه
واینها را خادم غاذیه گویند **فصل چهارم از باب دویم از مقاله اولی** در ذکر
قوتین نظری وعملی وبیان مراتب نفس ناطقه در این هر دو قوت قوای مذکوره
مشترک باشند میان انسان وغیر انسان ونفس ناطقه را دو قوه دیگر هست که مخصوص
باوست یکی قوتی که باو مهیای ادراک معقولات بود بنظر وفکر وآن قوت بعینها
بجهت تاثیر است که نفس را نظری بما فوق خود که مبادی عالیه اند حاصل است که
بدان جهت از ایشان قبول فیضان صور علمیه کند وانرا قوت نظریه وعقل نظری
خوانند ودیگر قوتی که باو مهیای مزاولت بر افعال واعمال شود که شادی بغایات
ومصالح عقلیه تواند شد وآن بعینها جهت تاثیر است که نظر بما تحت خود که بدن
وقوی وآلات بدن باشد ویرا حاصل است تا کما ینبغی تدبیر بدن تواند کرد وانرا
قوه

قوت عملیه وعقل عملی گویند وبیشتر دانستی که نفس ناطقه اعنی جوهر مجرد متعلق باجسام
اگرچه بحسب ذات مجرد است از ماده اما بحسب فعل محتاج بماده است ومراد از فعل
جمیع امور است که از نفس آید خواه فعل وتاثیر باشد وخواه قبول وانفعال پس نفس
در جمیع ادراکات نیز محتاج باشد بماده اما در ادراکات جزئیه حاجتش بماده وآلت
دانسته شد واما در ادراک عقلی کلی بسبب آنکه تا نفس ادراک جزئیات نکند مفهومات
کلیه برای او حاصل نشود ومفهومات کلیه اگرچه در نفس مرتسم شود نه در آلت
اما آن مفهومات از مطالعه صور محسوسه حاصل در آلات در ذات نفس در آید
پس نفس پیش از تعلق ببدن نه فاعل تواند شد ونه عاقل وهمچنین بعد از تعلق
وپیش از استعمالات آلات خالی از جمیع صور ادراکیه وتحریکات ارادیه باشد وبعد
از استعمال آلات صور جزئیه در آلات حاصل شود اما هنوز از صور کلیه خالی بوده باشد
تا وقتی که تمیز ما به الاشتراک وما به الامتیاز در جزئیات مدرکه او را حاصل شود ونفس را
در این مرتبه اعنی بعد از تعلق وقبل از حصول تمیز مذکور که نیست او را در این مرتبه بجز
قابلیت صور معقوله عقل هیولانی گویند بسبب مشابهتی که با هیولی اولی دارد چه ذات
نفس در این مرتبه از جمیع صور عقلیه خالی وقابل جمیع صور بوده باشد چنانکه هیولی در حد
ذات خود از جمیع صور جسمیه ونوعیه خالی است وقابلیت مر جمیع صور را دارا باشد

که اطلاق عقل هیولانی بر نفس این مرتبه کنند چنانکه بر نفس این مرتبه همچنین
در سایر مراتب و بعد از حصول تمیز مذکور نخست چیزی که از صور علمیه در ذات نفس
مرتسم شود صور مفهومات کلیه است که از تمیز ما به الاشتراک محسوسات جزئیه بالضرورة
بمجرد تعدد و تکرر مشاهدات حاصل شود چون صورت حرارت کلیه و برودت کلیه
الی غیر ذلک و هم چنین صور احکام کلیه که از تکرر مشاهده احکام جزئیه حاصل
شود چون صورت حکم کلی النفی و الاثبات لا یجتمعان و غیر ذلک و اینها
علوم ضروریه باشند و نفس را در این مرتبه که علوم ضروریه ویرا حاصل شده باشد
اما هنوز از علوم نظریه چیزی حاصل نکرده بود بلکه بسبب حصول ضروریات
بالفعل استعداد اشتغال نظریات ویرا بالفعل حاصل شده پس این مرتبه را
و یا نفس این مرتبه را عقل بالملکه گویند بسبب رسوخ یافتن استعداد اشتغال
چه ملکه کیفیت نفسانی را گویند که رسوخ یافته باشد در نفس و پیش از رسوخ یافتن
حال گویند و چون نفس تحصیل نظریات کند و بمرتبه رسد که هرگاه خواهد استحضار
نظریات ویرا مخزون شده باشد نفس را در این مرتبه یا نفس این مرتبه را
عقل بالفعل گویند بطریق مجاز چه معقولات مکتسبه اگرچه بالفعل مشاهده
نباشد بلکه در خزانه باشند اما گویا بالفعل شده بنا بر آنکه بغایت قریب بفعل
شده

شده و درین مرتبه با آنکه جمیع معقولات نفس را حاصل شده همه اما مشاهده
او حاضر و در پیش او حاضر نیستند بسبب شغلی و التفاتی که نفس را بغیر معقولات
از امور بدن هست و چون بمرتبه رسد که بسبب عدم اشتغال مذکور همه
معقولات مشاهد نفس باشند و هیچگونه حجابی از ملاحظه معقولات نباشد
پس این مرتبه را یا نفس در این مرتبه را عقل مستفاد خوانند بنا بر آنکه با فاده
عقل فعال که مخرج کمالات نفس است از قوه بفعل حاصل شده و این مرتبه نفس
کامل در علم و عمل را بعد از مفارقت از بدن حاصل شود اما آیا با وجود تعلق
نیز حاصل تواند شد یا نه خلافست علما را درین بعضی برانند که احیانا تواند شد
کالبرق الخاطف و این مرتبه غایت کمال قوه نظری باشد پس نفس را در تحصیل
کمال قوه نظری چهار مرتبه باشد یکی نفس کمال و آن عقل مستفاد بود و دو سه
دیگر استعداد کمال چه استعداد قریب و بعید و متوسط شود قریب عقل بالفعل
و متوسط عقل بالملکه و بعید عقل هیولانی و این مراتب اربعه نفس را چنانکه
نظر بجمیع معقولات متصور شود نظر بهر مسئله نیز حاصل باشد و عقل مستفاد
اگرچه متاخر باشد از عقل بالفعل و در بقا اما مقدم باشد در حدوث چه معقولات
تا حاصل شود و تکرر مشاهده واقع نشود مخزون نتواند شد این بود مراتب استکمال

نفس بحسب قوة نظری واما مراتب قوة عملی واین نیز چهار است اول تهذیب
ظاهر وآن حاصل شود باستعمال شرایع الهی وامتثال اوامر وامتناع از مناهی
دویم تهذیب باطن از ملکات ردیه واخلاق ذمیمه وآراسته شدن بشیم حسنه
وصفات کریمه ونفی کردن از خاطر هرچه را شاغل بود از توجه بعالم ملکوت تا میسر
شود اتصال بمبادی عالیه ومجردات عقلیه سیم ملکه کردن اتصال بعالم ملکوت
چهارم مقصور گردانیدن نظر را بعد از حصول ملکه اتصال بملاحظه عظمت وجلال
الهی ومطالعه انوار جمال ربانی بحیثیتی که همه قدرتهای قادرین را منحصر در جنب
قدرت کامله الهی بیند وهمه علمها را مستغرق در علم محیط ازلی داند وهمه وجودها
وکمالات موجودات را فایض از وجود الهی مشاهده نماید واین مرتبه کمال مراتب
قوه عملی است وچون انسان باین هر دو کمال نظری وعملی آراسته شد انسان
کامل عبارت از آن باشد واین مرتبه اعنی جمع بین الکمالین است که حکما آنرا
سعادت حقیقی دانند واینست بهشت حقیقی وجنت عدن که برای متقیان مهیا
شده وآدمی باید که همت بلند دارد واز این مرتبه نظر طمع بردارد وبصعوبت آن
محتجب نشود که حق سبحانه وتعالی بلطف تکلیف ووضع شرایع این را هر آسان
کرده وهمه بندگان را باین سعادت عظمی خوانده وبالجمله ایمان بوجود این مرتبه وبامکان

از مقدمات

از مقدمات انسانی است ومقدمات سعادتست شعر از ایشان نیستی میگو از ایشان
پریشان نیستی میگو پریشان فصل پنجم از باب دویم از مقاله اولی در مناسبت
نفس ناطقه با بدن وبیان آنکه تجرد چگونه صورت نوعیه نوع مادی جسمانی تواند شد
بدانکه اگرچه نفس ناطقه جوهریست مجرد روحانی وبدن جسمی است کثیف هیولانی
وما بین تجرد وهیولانیت وتروح وجسمانیت است غایت بعد ونهایت منافات
واقع وثابت است لیکن آنقدر مباینت ودوری عظیمی که پنداشته میشود میان نفس
وبدن واقع نیست بلکه نهایت قرب ومناسبت واقع است بحیثیتی که بمجرد اتحاد
شده دلیل اتحاد آنکه نزد محققین هر طایفه از علما بوضوح پیوسته که در بدن با کثرت
قوی وآلات ادراک مدرکی نیست مگر نفس وقوتی که جمع کرده اند که مدرک
جزئیات نیست بلکه قوتی در نهایت اضمحلال وبطلانست وهر که تامل نماید رجوع
بوجدان کند بیقین داند که مدرک وحاکم در ولایت بدن او نیست مگر یکی حق
نزاع ومعارضه که در میان قوی شهوت وغضب وعقل واندیشهای مختلف متفرق
میشود داور ومیانجی کن وحاکم ورافع نزاع وخصومت نه بیند مگر یکی را وآن یکی
همانرا داند که خودی خود را بان داند واشاره بلفظ انا بسوی وی کند وهمچنین
نزد محققین ثابت شده که لذت والم را جز بادراک چه لذة نیست مگر ادراک

امری که ملایم و لذیذ باشد و الم نیست مگر ادراک امری که ناملایم و موذی بود دلیل
بر اینکه اگر کسی استعمال ملاذ کند و یا موذی و منافری با او برخورد و او غافل باشد و مشغول
بفکری و اندیشه دیگر اصلا از آن لذیذ لذة نبرد و از آن موذی اذیت نکشد پس هرگاه
مدرک در بدن نباشد مگر نفس و لذت و الم نباشد مگر ادراک لذیذ و منافی پس متلذ
و متالم نباشد مگر نفس هر چند لذت و الم جسمانی باشد و ظاهر است که لذة و الم جسمانی
نفعی است یا ضرری که حاصل شود در بدن مثلا یکی از مؤلمات جسمانی تفرق اتصالات
و تفرق اتصال واقع نشود مگر در بدن و حال آنکه الم از آن کشد مگر نفس و چنان تصور
کند که چیزی مگر از او جدا میشود یا نشتری در او فرو میرود و مجملا زحمت و ایذاء آن نرسد
مگر بنفس و موذی نباشد مگر در بدن و رسیدن ایذای وی بنفس آن باشد که نفس ادراک
موذی که در بدنست نماید و خود متاذی شود و حال آنکه متاذی نباشد مگر چیزی که اذیت
در او باشد و این معنی اعنی متاذی شدن نفس باذیت بدن مجاز نیست بلکه در حقیقت
در واقع نفس متاذیست و بس و این نتواند بود مگر باتحادی که میان نفس و بدنست
مانند اتحادی که میان صورت و ماده است پس نفس فی الحقیقة با وجود تجرد صورت
بدن باشد اما صورتی که قایم نیست بماده و بدن ماده نفس پس غایت مناسبت
و نهایت قرب ثابت شد میانه نفس و بدن مانند مناسبتی و قربی که میان ماده و صورتست

و مثال

و مثال آنکه مناسب نفس و بدن باشد در غایت بعد از وجهی و غایت قرب از وجهی
در میان جزئیات محسوسه قشر و لب تواند بود چه با کمال تباین که میان قشر و لب
واقع است چه قشر قشر این لب است و لب لب این قشر است و هیچ چیز از قشر نزدیکتر
بلب و از لب بقشر نیست مثال دیگر لب با دهنیقی که در لب است چه دهن لطیف
لب است و لب کثیف دهن همچنین گویا نفس لطیف بدنست و بدن کثیف نفس
اما با وجود مناسبت میان مثال و ممثل توهم مکنی که نفس در بدن چون دهن باشد
در لب چه دانستی که نفس مجردست و قایم به بدن نیست و مجاور و متعارض بدن نیز
نیست و مجاورتی که در میان اجسام و جسمانیاتست مجملا نفس و بدن با آنکه مجرد
محض است و دیگری مادی محض با هم چندان قرب و مناسبت دارند که هیچ موجودی
از موجودات روحانی با وجود مشارکت با نفس و روحانیت چنان مناسبت و قربی
با نفس ندارد که بدن با نفس دارد و مراد روحانیاتیست که در سلسله عالم نفس واقع نشود
چه مناسبت علت با معلول مثل مناسبت نفس است با بدن با زیادتی بر آن و همچنین
هیچ موجودی از موجودات جسمانی چنان قرب و مناسبتی ندارد با بدن که نفس با بدن
دارد و سرش آنست که طبقات موجودات بهم متصل باشند چه در هر طبقه از طبقات
موجودات کاملی و ناقص و شریف و خسیس یافت شود و خسیس طبقه که بالاتر باشد

باشرف طبقه که در تحت طبقهٔ اولی باشد پیوسته باشد مثلا در میان روحانیات
طبقهٔ عقل بالاتر از طبقهٔ نفس است و اشرف افراد نفس پیوسته است با دون افراد عقل
چنانکه نفس خاتم الانبیاء که اشرف افراد نفوس ناطقه انسانیست بحسب بدو فطرت
و در مرتبهٔ عقل فعالست که ادون افراد عقول مجرده است و بحسب بدو فطرت
بجهت آن گفتیم که حق آنست که بحسب منتهای کمال نفس خاتم بمرتبهٔ عقل اول که
اشرف عقول فعالست پیوسته است و در میان مرکبات ادون طبقات مواليد
ثلثه است و حیوان اشرف آن و نبات متوسط و جنس معدن بجنس نبات
در مرجان پیوسته است چه اخس افراد نبات رستن و نمو کردن قبول کند و مرجان
نیز قبول کند و جنس نبات بجنس حیوان در نخل پیوسته است چه اخس افراد
حیوان لامحاله حس لمس داشته باشد و قبول لقاح کند و نخل نیز چنین است
و در میان حیوانات بسیاری از افراد حیوان در مرتبه پیوسته باشد با جنس افراد
انسان و اینمعنی اعنی پیوستگی طبقات موجودات بهم و عدم فرجه یا فاصله
یا جنبی در میان هر دو طبقه از مقررات مسائل حکمی است و گفته اند نفس مرتبهٔ
تنزل عقل است و طبیعت جسمی مرتبهٔ تنزل نفس و گویا عقل نازل شده و نفس
گشته و نفس نازل گشته و طبیعت شده و مراد از طبیعت صور نوعیه است که مبادی

تاثیراتست

تاثیراتست در عالم اجسام تاثیراتی که مقرون بشعور و اراده نبود و ظاهر است که
در عالم کائنات اشرف افراد طبیعت طبیعت بدن انسانست و اخس حالات
هر نفسی حالت بدو فطرت اوست که خالی است از هر گونه ادراکی و تحریکی و آن مرتبهٔ
عقل هیولانی است که اخس مراتب اربعهٔ نفس ناطقه است پس مرتبهٔ عقل هیولانی و مرتبهٔ
طبیعت بدن انسان یکی باشد در مرتبهٔ وجود همچنانکه طبیعت صورت نوعیهٔ بدن
چنین بود پیش از دمیدن روح بعد از دمیدن روح نیز همین روح دمیده شد
که عقل هیولانی عبارت از اوست صورت نوعیهٔ بدن باشد پس نفس ناطقه صورة
نوعیهٔ بدن باشد با وجود تجرد و استبعادی در این نباشد و جمعی از علما بنا بر صعوبت
فهم این مسئله و توهم امتناع صورت بودن مجرد مادی را برین رفته اند که نفس ناطقه
صورت نوعیهٔ بدن نیست بلکه مبدء و علت صورت نوعیهٔ بدنست یعنی از نفس
ناطقه فایض شود و صورت نوعیهٔ بدن چون فیضان قوی بر اعضا و این مذهب
مخالف تحقیق است چنانکه دانسته شد **فصل ششم از باب دویم از مقالهٔ**
اولی در بیان حادث شدن نفس ناطقه بحدوث بدن بدانکه انسان بحسب
صورت ظاهری جسمانی حیوانی اعنی بحسب صورت بدن من حیث هو بدن نوع واحد
بود از انواع حیوان چنانکه فرس و بقر و غنم و نظایر آن چه بدن فرس لاجرم نوع واحد باشد

وتفاوت نبود و در میان افراد او مگر بعوارض لا بالفصول لا بالقبول و همچنین
بقری و غنمی الی غیر ذلک و شک نیست که بدن انسانی نیز چنین باشد غایتش
چون نفوس سایر حیوانات مادی است نه مجرده قایم است بمادهٔ بدن نه قایم
بذات خود لهذا کسی شک نکرده در این که هر یک از فرس و بقر و غیر آن از حیوانات
غیر ناطقه مطلقاً نوع واحد باشد و بعضی شک کرده اند در اینکه انسان مطلقاً نوع واحد
باشد و تجویز کرده اند که انسان اعنی مجموع مرکب از نفس ناطقه و بدن انواع مختلفه
باشد بنا بر اینکه نفس ناطقه انواع مختلف باشد و موجب این گمان دو چیز است یکی بعد
مابین النفوس در سعادت و شقاوت و خیریت و شریت و دیگر ورود بعضی
روایات مشعره بر اختلاف مثل الناس معادن کمعادن الذهب والفضه پوشیده
نیست ضعف وجه این چه اول مجرد استبعاد است و دویم اشاره باختلاف
استعداد است و نفس ناطقه اگرچه مجرد است و قایم نیست بمادهٔ بدن تا وحدت
نوعیه بدن موجب وحدت نوعیهٔ نفس باشد لیکن ما بیان کردیم که نفس ناطقه با وجود
تجرد صورت نوعیهٔ بدنست و صورت نوعیه نوع واحد نتواند بود مگر نوع واحد پس
نفس ناطقهٔ انسانی نوع واحد باشد و تکثر نوع واحد بذات یا بامری که داخل باشد
در ذات نتواند بود بلکه بامری باشد از خارج ذات و امور خارج دو نوع است لازم

وعارض

وعارض و تکثر نوع واحد بسبب امور لازمه نیز نتواند بود چه امری لازم ذات باشد
و منفک نتواند شد پس اگر ذات متکثر شود بدو فرد مثلا که جدایی هر دو فرد از فردی
دیگر یا امری باشد که لازم ذاتست چون ذات در فرد دیگر نیز متحقق است پس اگر لازمی
که در یک فرد است در دیگر نیز بعینه باشد تعدد متحقق نشود و اگر در فرد دیگر هست
لازم ذات از ذات منفک شده باشد و این محال است پس تکثر افراد نفس
ناطقه بسبب ذات و بسبب لازم ذات نتواند بود بلکه بسبب امور عارضه باشد
و هیچ امری عارض نفس ناطقه نتواند شد مگر بواسطهٔ بدن چه نفس ناطقه بحسب ذات
خود نه فاعل تواند بود و نه منفعل چه فصل ممیز نفس از عقل همین است پس بذات
خود معروض هیچ عارض نتواند شد پس تکثر نفس ناطقه از جهت بدن باشد و چون
تکثرش از جهت بدن باشد وجود هر فردی از افراد نفس ناطقه نیز بسبب بدن
باشد چه معنی فرد نیست مگر ماهیت نوعیه محفوف بعوارض مشخصه یعنی معنی نوعی
که معروض عوارض مشخصه باشد و چون عوارض از جهت بدن باشد وجود فرد نیز از جهت
بدن و سبب استعداد بدن باشد پس هیچ فرد از افراد نفس ناطقه پیش از وجود بدن
موجود نتواند بود و این است معنی حادث شدن نفس با حدوث بدن و چون ثابت
شد حدوث نفس بحدوث بدن پس روایاتی که مشعر باشد بر تقدم ما قول باشد

مثل الارواح جنود مجنده فما تعارف منها ائتلف وما تناکر منها اختلف و مثل
خلق الله الارواح قبل الابدان بالفی عام و در رنیست که مراد از حدیث اول
تمثیل تناسب و تنافر ارواح باشد که مبنی است بر قرب و بعد امزجه ابدان و مراد
از حدیث دویم تقدم ارواحی باشد که مآل حال نفوس ناطقه بعد از استکمال
اتصال بان ارواح است و آن عقول مجرده و نفوس فلکیه است و از این قبیل است
حدیث اول ما خلق الله عقلی او روحی چه اشاره است بعقل اول که مرتبه اش
با مرتبه نفس مقدس نبوی بحسب مآل یکی است و همچنین احادیثی که در باب
تقدم ارواح انبیا و اوصیای انبیا صلوات الله علیهم اجمعین وارد شده

فصل هفتم از باب دویم از مقاله اولی در بیان تناسخ یعنی نقل نفس ناطقه
از بدن بعد از موت ببدن دیگر انسانی و از آن تناسخ گویند یا ببدن حیوان دیگر
غیر ناطق و از آن مسخ گویند و یا بجسم نباتی و از آن فسخ گویند و یا بجسم معدنی و از آن
رسخ گویند و دلیل بر امتناع نقل مطلق آنست که دانستی که نفس صورت
نوعیه بدنست و تشخص شخص بتشخص صورت نوعیه وی چه ماده بر سبیل
ابهام در قوام شخص معتبر است لهذا تبدلات و تحللات کثیره که واقع شود در بدن
موجب تبدل شخص نیست و شخص کودک مثلا بعینه شخص شیخ سال خورده است

خواه در انسان و خواه در سایر حیوانات و خواه در نباتات و فرقی نیست در این
معنی میان تجرد صورت نوعیه چنانکه در انسان و میان مادیت صورت نوعیه
چنانکه در غیر انسان چه صورت غیر انسان اگرچه قایم بماده است اما جوهر است
نه عرض و اگر عرض می بود تبدل موضوع لامحاله موجب تبدل وی میشد اما
تبدل ماده موجب تبدل صورت نوعیه جوهریت نیست پس مادام که صورت
نوعیه شخصیه مشخص برقرار است هر چند ماده متبدل شود و چون این مقدمه دانسته
شد گوییم اگر نفس زید مثلا که صورت نوعیه زید است منتقل شود ببدن عمرو
یا ببدن حیوان دیگر یا غیر آن لازم آید که شخص عمرو مثلا بعینه شخص زید باشد و بطلان
این از اجلاء بدیهیاتست و دلیل دیگر دانستی که تشخص نفس مستفاد از بدنست
و معنیش اینست که استعداد خاص که مر بدن زید را مثلا در وقت فیضان روح
حاصل باشد موجب اینست که از مبدء فیاض خصوص این نفس شخصیه که نفس زید است
فایض شود پس اگر نفس زید منتقل شود ببدن عمرو خالی از این نیست که بدن
عمرو مستعد خصوص این نفس زید بوده باین معنی که اگر نفس زید حاضر و مهیا نمی بود
نفس که فایض میشد بر بدن عمرو بعینها همین نفس زید می بود و بایه پس اگر مستعد
خصوص نفس زید بوده لازم آید اتحاد بدن چه خصوصیت مستفاد از شیء لامحاله

غیر خصوصیت مستفاد از غیر آن باشد و این لازم اعنی اتحاد بدنین ضروری
البطلانست و ایضا لازم آید جواز تعلق نفس واحده ببدنین در حالت واحده
چه لامحاله جایز بود مستعد شدن بدن عمرو بهمین استعداد خاص در وقت حیات
زید و بطلان این نیز بدیهی است و اگر مستعد خصوص نفس زید نبوده لازم آید
که تعلق نفس زید بوی تخصیص بلا مخصص باشد و بطلان این مقرر شده و در موضع
خویش ازین کتاب نیز بیاید انشاء الله تعالی وحده العزیز اگر گویند حاجت بدن عمرو
بنفس ما در وجود نفس مفارقت کرده از بدن زید کافیست در تخصیص جواب گوئیم
جایز است مستعد شدن بدن عمرو بهمین استعداد در وقتی که نفوس مفارقت
متعدد باشد و با هیچ نفس مفارقت کرده مهیا نباشد دلیل دیگر بعد ازین انشاء الله
العزیز ذکر خواهیم کرد که ممکن تا واجب نشود موجود نتواند شد خواه فاعل موجب باشد
و خواه مختار وجوب وجود نفس ناطقه با استعداد بدن تمام شود پس اگر بدن مستعد
باشد برای وجود خصوص نفس وجود آن نفس واجب شود با وجود آن نفس اگر نفس
دیگر مفارقت کرده از بدنی نیز تعلق ببدن مذکور تواند گرفت لازم آید تعلق نفسین
ببدن واحد و این ضروری البطلانست چه هر شخص بالضروره نداند خود را مگر صاحب
یک نفس و نتواند بود که نفسی بدن مستعد آن شده همین نفس مفارقت کرده باشد

والا

والا لازم آید جواز استعداد بدنین برای خصوص نفسی و این مستلزم جواز تعلق
نفس واحده است ببدنین در حالت واحده چنانکه مذکور شد و اگر بدن مستعد
خصوص نفسی نباشد وجود خصوص نفسی برای وی و همچنین تعلق خصوص نفسی بوی محال
باشد چه تعلق نیز از امریست ممکن که تا واجب نشود موجود نتواند شد و بر شق
اول این دلیل اعتراض توان کرد که شاید که وجوب وجود نفسی برای بدن شرط
باشد بیافت نشدن نفس مفارق چنانکه مشروط است باستعداد بدن پس لازم
نیاید تعلق نفسین ببدن واحد چرا که ما در نفس که بدن مستعد آن باشد خصوصیت
اعتبار کرده ایم و استعداد خصوص نفس مشروط بعدم نفس مفارقه نتواند بود چرا که اگر
نفس مستعد لها عین نفس مفارقه باشد چون وجودش مشروط بعدمش باشد و اگر غیر
او بود نفس مفارقه که مانع وجود او نتواند بود بالضروره و وجود معلول مشروط بعدم
چیزی که مانع از وجود معلول نیست نتواند و این دلایل ثلثه بر اهین قطعیه است
بر بطلان تناسخ مطلقا و بر بطلان تناسخ دلایل اقناعیه نیز که موجب زیادتی اطمینان
شود بسیار است و اما از انجمله سه دلیل گوئیم **دلیل اول** شک نیست که بدن آلت
نفس ناطقه است که باین آلت استکمال خود تواند کرد و بدن جنین چون هنوز
در کمال ضعف و فتور است و اعضای وی متکامل نشده و عظام و اعصاب

مستحکم نگردیده مناسب او نیست مگر نفسی که مانند او باشد در عدم استحکام
و عدم فعلیت تامه و آن مرتبهٔ عقل هیولانیست که بالقوه محض است و از او
نیاید مگر کاری که از طبیعت بر آید و نفس مفارق شده از بدن لامحاله بالفعل
شده و بکار در آمده و استعمال آلات کرده و قوی شده پس نتواند بود که تعلق
گیرد به بدن جنین و دلیل اگرچه بحسب ظاهر اقناعی است بنا بر آنکه مبنی است
بر مناسبت و عدم مناسبت اما اگر استقصا کرده شود ظاهر گردد که از براهین
قطعیه است که مفید یقین است **دلیل دویم** شک نیست که نفس ناطقه ادراک
معقولات اگرچه در حال تعلق ببدن کند اما بذات خود کند نه بآلت و معقولات
در ذات وی مرتسم شود و همچنین ملکات و اخلاق اگرچه بتمرن و مزاولت
آلات بهم رسد اما در ذات نفس بهم رسد و مستحکم گردد بحیثیتی که بفقدان بدن
مفقود نشود پس اگر نفس یکی از ما مثلا از بدن دیگر منتقل شده بودی بدن ما
بایستی که معقولات مکتسبه در ملکات مستحکمه در حین تعلق بدان بدن سابق
الحال در وقت تعلق این بدن که در او هستیم بیاد ما افتادی و بکار ما آمدی
و اگر همیشه و همه کس را نبودی احیانا بعضی از مردم را بودی و حال آنکه بالضروره
هیچکس را نیست و این دلیل نزد رقوت قریبست **دلیل سیم** اگر لازم بودی

منتقل

منتقل شدن نفس بعد از مفارقت ببدن دیگر بایستی که همیشه عدد ابدان
هالکه با عدد ابدان حادثه برابر بودی و حال آنکه نه چنین است چه بسیار افتد
که وبای عامی حادث گردد و یا قتل عامی واقع شود بدنهای بسیار هلاک
گردد که مثل آنها بحسب عدد در قرنهای بسیار حادث نشود و این دلیل بقوت
دلیلین سابق نیست **فصل هشتم از باب دویم از مقاله اولی** در اشاره
بنفوس فلکیه و مجردات عقلیه چون بحس و رصد معلوم شده که افلاک متحرکند
بحرکات دوریه و حرکت مستدیره از طبیعت عدیم الشعور صادر نتواند شد چه حرکت
مستدیره طلب وضعی است و ترک همان وضع بعینه و ترک همان و طلب نسبت
بشیء واحد از طبیعت صادر نتواند شد چه طبیعت هرچه را طالب باشد همیشه
طالب باشد و هرچه را کاره باشد همیشه کاره باشد بخلاف نفس که ذی شعور
و اراده است پس تواند بود که شیء واحد مراد و مطلوب وی باشد بوجهی و مهروب
عنه او باشد بوجهی دیگر یا وقتی مطلوب او باشد و وقتی دیگر غیر مطلوب پس
حرکات افلاک ارادی باشد نه طبیعی و ارادهٔ فلک عقلی تواند بود نه حیوانی چه ارادهٔ
حیوانی تابع شهوت و غضب در فلک نتواند بود چه شهوت میل طلب ملایم
جسمانی است و غضب میل دفع منافر جسمانی و چون در فلک تضاد و انفعال

وانفعال تجددی مشفی و تحلل و فساد را در آن راه نیست پس ملایمت و منافرت
جسمانی در او نرود چه این هر دو نوع تاثر و تاثر جسمانی است و تاثر و تاثر فرع
ضدی است و انفعال تجددی پس ارادهٔ فلک عقلی باشد و ارادهٔ عقلی تابع
تصور کلی است که کار مجرد است نه مادی پس نفس فلک مجرد باشد از ماده چون
نفس ناطقهٔ انسانی و چون تجرد نفوس فلکیه ثابت شد مستلزم ثبوت ذوات
مجردهٔ عقلیه نیز هست چه ارادهٔ عقلی مثل مستدعی مراد عقلی است و ارادهٔ عقلی
خالی از شهوت و غضب و متعلق نشود مگر بخیر بالذات و خیر بالذات بود که در او
عدم و فقد نبود چه مذات شریت عدم است و چون در او عدم نبود حاجت و فساد
نبود پس باید مجرد باشد چه در ذات مادی حاجت بماده و وضع و موضوع باشد
و مجرد نفسی نتواند بود چه نفس در فعل محتاج بود بماده پس مراد فلک در حرکت امری
بود مجرد از ماده ذاتاً و فعلاً اما ذات مجرد مقصود بحرکت نتواند بود و همچنین
کمالات غیر متعلقه از ذات نیز نتواند بود بلکه کمالی باید که فایض شود از ذات مجرد
چون فیضان موقوف باشد بمناسبت پس حرکت سبب حصول مناسبت باشد
و وجه مناسبت تشبیه متحرک تواند بود در حرکت بذات مجرد چه حرکت فلک واسطهٔ
رسیدن نفع است از مبدء بکاینات چه امور کاینات مستند است باوضاع افلاک
پس فلک

پس فلک حرکت بجهت آن کند که شبیه شود بمجرد در ایصال نفع بغیر و بسبب این
مشابهت و مناسبت مستحق شود فیضان کمالات را و میتواند بود که نفس ایصال
نفع مقصود اصلی از حرکت باشد چه مراد عقلی باید خیر و کمال بود بجهت مزید نفس
ایصال نفع بغیر کمال و خیر موصل نیست اما سبب و واسطهٔ کمال و خیر تواند شد پس
چون مقصود افلاک در حرکات تشبیه بمبدء مجرد بود و حرکات مختلفه باید که مشتبه
بمتعدد باشد پس مبادی مجردهٔ متعددهٔ ثابت شود و مجرد غیر نفس یا واجب الوجود
بود یا عقل و واجب الوجود متعدد نتواند بود بنابر دلیل توحید پس مبادی مجردهٔ عقلیه
ثابت باشد بعدد افلاک کلیهٔ تسعه چه واجب الوجود مشتبه بحرکت نتواند بود
چه حرکت سبب مشابهت در واسطهٔ فیض بودن شود و واجب مبدء فیضان است
نه واسطهٔ فیض و فیضان علوم و کمالات بر نفوس ناطقهٔ انسانیه نیز مستدعی
عقل دیگر هست چه نفس ناطقه بحسب فطرت بالقوهٔ محض است و لابد است از عقلی
که اخراج وی کند از قوه بفعل و از اینجهت ویرا عقل فعال گویند یعنی الفعل گردانندهٔ
نفوس ناطقه پس عدد مجموع عقول ده باشد و اینها عقول سلسلهٔ طولیه اند و در
مرتبهٔ هر عقلی از عقول که بازای افلاک حرکیه اند عقول متعدده باشند و اینها
عقول عرضیه اند و از جملهٔ عقول عرضیه عقولی اند که در مرتبهٔ عقل عاشر واقع اند

باذای انواع کاینات وانهارا ارباب انواع وارباب طلسمات نیز گویند
وعقل فعال خزانهٔ معقولات نفس ناطقهٔ انسانی باشد بدلیل ذهولی چه نفس
گاهی ذاهل شود واز معقولات خود وفرد دیگر بیاد آورد بی آنکه محتاج بکسب جدید
بود وحال آنکه معقولات نفس مرتسم در ذات نفس شود نه در قوهٔ از قوای
نفس مانند صور محسوسات پس اگر در حالت ذهول معقول در ذات نفس مرتسم
بودی ذهول وغفلت از آن ممکن نبودی پس در آن وقت آن صور از ذات نفس
زایل شود ودر عقل فعال باشد چه آن صور از ذات معدوم نتواند بود واگر
نفس را ربطی بعقل فعال بهم نرسیده بودی که هرگاه خواهد رجوع باو تواند کرد
چنانکه کسی رجوع بخزانهٔ خود کند هر آینه در وقت یاد آوردن آن صور معقوله
محتاج بکسب جدید بود ومراد از خزانه بودن عقل فعال برای نفس همین است
که ربط مذکور بهم رسد وبنابراین وقت نسبت آن النفس مر آن صورت را بیشتر
که محتاج بکسب جدید شود انصور همان در عقل فعال مرتسم باشد لیکن ربط
مذکور نمانده باشد ومعنی خزانگی برطرف شده پس از صور در انحالت در خزانهٔ نفس هم
باشد چنانکه در نفس هم نیست لهذا محتاج بکسب جدید باشد وتسمیهٔ این ذوات
مجرده بعقول وتسمیهٔ محرکات فلکی بنفوس اصطلاح حکماست وبلسان شرع ملائکه

مقربین

مقربین عبارت از ایشان باشند واحیانا اگر احادیث لفظ عقل وارد شود
مراد عقول مجرده است واما اگر اقوای دیگر هست که ادراک اوضاع جزئیه آن کنند
وبجای خیال ما باشد وانهارا نفوس منطبعه گویند وجمیع جزئیات که درین عالم موجود
شوند در نفوس منطبعهٔ فلک مرتسم باشند **فصل نهم از باب دویم از مقالهٔ اولی**
در بقای نفس ناطقه بعد از مفارقت بدن وبیان لذت والم روحانیین
وذکر سعادت وشقاوت وحقیقتین چون ثابت شد که نفس ناطقه جوهریست
مجرد از ماده وقایم نیست بمادهٔ بدن پس موت وفساد بدن موجب موت
وفساد وی نبود بخود نیز قابل طریان عدم وفنا نیست چه طریان عدم بر موجود از حیز
ضد ومنافی تواند بود ومجردات را نیز ضد ومنافی نیست چه تضاد ومنافات مخصوص
در ابعاد خصوصا عالم کون وفساد است ونفس ناطقه واقع در عالم کون وفساد
بتقریب تعلق ببدنست وگرنه بالذات از جملهٔ مجردات است واقع در عالم مجردات
وهرگاه فساد بدن موجب فساد وی نشود از هیچ راهی دیگر فساد راه باو نتواند
یافت پس نفس ناطقه وسایر مجردات قابل هیچگونه عدم نیستند مگر عدم ذاتی وانکه
در قرآن مجید وارد شده که در وقت شنیدن حدیث کان الله ولم یکن معه شیء از روی
تاکید در تصدیق گفت الآن کما کان وی تواند بود که آیهٔ کریمه محمول بر ظاهر نیز باشد

باعتبار مستقبل در قیامت کبری چنانکه حدیث محمول شده بر ظاهر باعتبار ماضی
در ازل که حدوث عالم بآن متحقق شده باین طریق که عدم ذاتی اشیا در نزد قیامت
کبری در لحظه از لحظات دهر یا زمانیه جلوه کند و ظاهر شود وجود اشیاء در آن لحظه
باطن و محقق گردند بسبب ظهور در استیلاء وجود حقیقی واجبی اینقدر بتقریب مذکور شد
اکنون بر سر مطلب دویم آئیم و گوئیم چون نفس مفارقت کند از بدن لامحاله قایم باشد
بذات خود پس اگر کامل شده باشد در علم و عمل چنانکه مفارق شده از بدن و از این
عالم مجرد باشد از آثار آن هم بحیثیتی که در او اثری از آثار بدن و این نمانده و رسوخ
نیافته باشد و بازاء آثار این عالم آثار آن عالم که علوم و فضایل حقیقیه و اخلاق
حسنه است راسخ گشته بالکلیه مخرط و منسلک مجردات عقلیه و ملذذ بلذات
حقیقیه چه لذة حقیقی لذة روحانی است اعنی ادراک ملایمات روح مجرد که غذای
حقیقی نفس ناطقه مجرده است چه غذای هر چیز آنست که قوة او بان افزاید و قوة
شئ بملایم وی فزاید و لذة و النسقی که نیست مگر ادراک ملایم و ملایم نفس مجرد
امور عقلیه است و انوار علمیه است و مشاهده ذوات مجرده که در حسن و بهاء هیچ
چیز باو نرسد و آنچه مردم لذتش میدانند اعنی ادراک ملایمات جسمانیه از امور شهویه
و غضبیه در حقیقت لذت نیست بلکه راجع شود بدفع الم و با وجود این تکرار و استمرارش

مولم

مولم و حمل باشد و بر تقدیر که لذت باشد شان نیست که محفوف و آمیخته است بکدورات
و آلام غیر محصوره و لذة عرف محض خالی از کدورات در نشاة دنیا و عالم اسفل
مخلوق نگشته چنانکه حضرت امام زین العابدین علیه السلام فرمود که حیرانم از
جماعتی که لاف عقل زنند و حسرت بر غیر موجود خود خورند و در طلب چیزی که
اصلا مخلوق نگشته عمر صرف کنند پرسیدند که یابن رسول الله چه چیز است
که مخلوق نگشته و مردم طالب اویند فرمود که آنچیز راحتست در دنیا چه راحت
در آخرت مخلوق شده و مردمش در دنیا می جویند و این طلب امریست محال پس چون
نفس ناطقه مجرد شود و بان لذة که بیان کردیم رسد هر آن در آن لذة جاوید بماند
و آن لذة ذاتست و مرادی که هیچ لذتی و مرادی بان نرسد و اینست حقیقت
سعادتی که موعود است برای مؤمنین و جنت حقیقی که معد و مهیاست برای
متقین و وجود جنت جسمانی نیز متحقق است اما سعادت این طبقه اعنی کاملین
در علم و عمل در جنت جسمانی نیست بلکه آن سعادت متوسطین از اهل ایمانست
و اگر العیاذ بالله نفس مفارقت کند و معرفت حاصل نکرده باشد و تصورات مطابقه
و تصدیقات حقه در او حاصل نشده و از ادی طاعات و فعل خیرات ملکات
فاضله و اخلاق ستوده در او رسوخ نیافته و بازای اینها آراء باطله و اعتقادات

فاسده در او مرتسم شده و میل شهوات و نیل امانی و مرامات کشته و صفات
ذمیمه و اطوار غیر مرضیه و براخلق و عادت گردیده و مع جمیع ذلک شعوری
نیز او را بکمالات باشد و تصور مراتب علیه کرده بود و چون بخود افتد و هیچ
ملایم جوهر خود با خود نه بیند و همه منافر بیند و دست از همه آنها که ملایم و لذیذ
پنداشته کوتاه گشته و طریق وصول و نیل بشهوات حسیه و هوسات و لذات
بهیمیه و همیه بالکلیه مسدود گردیده و رغبت بدان و خار خار آن در نفس رشها
دوانیده و هر ریشه از آن نافی جان گزای شده سر در جان بیچاره نهاده و مرا
در این حالت المی روی نماید و عذابی فزو گردد که نسبت آن الم و آن عذاب با این المها
و عذابهای دنیوی چون نسبت آتش دوزخ باشد با این آتشها و در این وقت بداند
حقیقت آنچه در حدیث آمده که خدای تعالی آتش دوزخ را هفتاد نوبت شسته
و بدنیا فرستاده که مردم در مصالح خود بدان منتفع تواند شد و اینست شقاوت
حقیقی و حقیقت نار که مأوای فجار و کفار و مثوی المتکبرین و الاشرار است ابد
الآباد اعاذنا الله تعالی منها و جمیع اولیائه بفضله و کرمه و اینکه بیان کردیم سعادت
و شقاوت روحانی و جنت و نار معنوی است که وصول بآن و دخول در آن
بمجرد مفارقت نفس از بدن متحقق شود اما لذت و الم جسمانی و بهشت و دوزخ
ظاهری

ظاهری بعد از بعث ابدان در قیامت بظهور خواهد رسید این بود حال کاملین
در علم و بالغین در خسران علم و عمل اعنی نفوس که با عدم علم و عمل صالح متصف
باضداد آن اعنی جهل مرکب و شرارت باشد و از اینجا توان دانست حال متوسطین
در علم و عمل نیز اما حال کاملین در علم مفرطین در عمل آنست که ایشان نیز مدتی در
عذاب باشند و بر تقصیر در اعمال صالحه متألم و نادم تا آنکه مداومت بغایت و نور
علم ایشان مکدر بظلمت اعمال سیئه تا آنکه آخر ببرکت انوار علوم حقیقیه و معارف
الهیه که حاصل کرده باشند زنگ سیئات اعمال از آئینه جوهر ایشان زدوده شود
و رحمت الهی ادراک مآل حال و عاقبت احوال ایشان کند و منسلک در زمره
طبقه اولی گردند و اما حال کاملین در عمل مفرطین در علم و از اهل شعور و ذکا
باشند و در تحصیل علوم حقیقیه و معارف یقینیه تقصیر کرده و بتقلید محض اکتفا نموده
آن عمل که کرده باشند چندان بکار ایشان نیاید همین قدر باشد که از عمر اعمال
معذب نباشند و اما از تقصیر در علم همیشه در تألم و ندامت عظیم که عذاب
روحانی عبارت از آنست گرفتار باشند و تواند بود که اگر تقلید محققین کرده
باشند نه مبطلین از عذاب جسمانی و دوزخ ظاهری ناجی شوند و اگر مقلد
مبطلین باشند از آن نیز نجات نخواهند داشت و اما حال کاملین در عمل

وقاصرین در علم که ایشانرا شعوری و ذکائی نبود که بآن تحصیل علوم حقیقیه
توانند نمود و بتخصیص که تقلید محققین کرده باشند ایشانرا عذابی و تألمی اصلا
نبود چه از طریق آن عمل بالفرض مستحق عذاب باشند و از علوم علم نیز تألمی نباشد
چه ادراک مرتبهٔ کمال علمی و شعور بآن ایشانرا حاصل نشده که از فقدان الهی
حاصل شود و اکثر اهل جنت جسمانی این طبقه باشند و ایشانند مراد از بله در حدیث
اکثر اهل الجنة البله و اما نفوس سازجه محضه و عقول هیولانیه که خالی باشند
از معقولات و صور کلیه تحصیلا و تقلیدا چون نفوس اطفال بعضی رفته اند بهلاک
و فنا و این نفوس بعد از فساد بدن بسبب آنکه قوام و فعلیت نفس بصور عقلیه است
چون این نفس بالقوه محض است و خالی از جمیع صور پس او را قوامی و فعلیتی
نباشد که تواند باقی بودن و اینمذهب را شیخ ابو علی سینا و غیر او از محققان ضعیف
دانسته اند و شیخ فرموده که علوم ضروریه و احکام بدیهیه که هیچ نفس از او خالی
نیست در فعلیت نفس ناطقه کافیست پس باقی تواند بود و این سخن صحیح است
اما اینکه نفس طفل در هر سن که باشد پیش از سن تمیز عقل است و تمیز البته علوم
بدیهیه در او حاصل بالفعل باشد جای نظر و تأمل است و میتوان گفت که علوم
ضروریه چون فطرت است بالفعل نبودن امکان اعنی در وقت تعلق منافات بالفعل
شدن

شدن در وقت مفارقت ندارد چه بالفعل نبودن اعنی ملتفت الیه و مشعور به
نبودن لازم ندارد نبودن را بلکه میتواند بود بود و باشد و مشعور به نباشد
بسبب آنکه اشتغال بامور بدن که هنوز در کمال ضعف است حجاب شود و مانع
گردد از مشاهدهٔ بودن معلوم ضروریه بالفعل موجود باشد این بود بیان توجیه
کلام شیخ و من میگویم که نفس ناطقه حین که موجود و حادث شد حاصل شود
او را علم بذات خود بالفعل چه علم نفس بذات خود عین ذات خود است
و این علم او را قوامی و تقریری ثابت شود که بقای او ممکن باشد و بر این تقدیر
همینکه نفس فایض شد اگر حال تعلق بدن فاسد شود نفس باقی خواهد بود و این
توجیه مفهوم باید حدیث اِنّی اُباهی بِکُمُ الْاُمَمَ یَوْمَ الْقِیٰمَةِ وَلَوْ بِالسِّقْطِ
و این ختم مقالهٔ اولی را که در علم خود شناسی بود بعلم خداشناسی بفضل الله
و توفیقه **مقالهٔ دویم** در علم خداشناسی و مقصود از این مقاله در سه باب
بیان شود **باب اول** در اثبات واجب الوجود تعالی شانه و بیان توحید
و یکتائی او سبحانه و در او چند فصل است **فصل اول در بیان معنی وجود** و عدم
و ماهیت و مفهوم و تقسیم مفهوم باعتبار اتصاف وجود و عدم بواجب و ممکن
و ممتنع بدانکه معنی وجود و عدم بعربی هستی و نیستی است بفارسی و معنی موجود

و معدوم بعربی هست و نیست بفارسی و بالجمله معنی وجود معنی است بدیهی التصور
و جلی ترین بدیهیات و تصورش مقدم بر همه تصورات لهذا تعریفش ممکن نیست
چه او را بهر چه تعریف کنی البته تصور او مقدم بر تصور آنچیز خواهد بود و مراد از عدم
معنی است مقابل معنی وجود و ما از روی تنبیه و آگاه نیدن و التفات نمودن نفس
سامع بسوی او معنی گوئیم چون خواهی بدانی مراد از وجود و عدم چیست ملاحظه
کن و ببین که هرگاه گویی زید مثلا در خانه هست یا نه در خانه نیست از لفظ
هست و نیست چه مراد تست و ظاهر است که نیست مراد تو مگر بودن زید و یا نابودن
و زیاده از بودن و نبودن چیزی دیگر البته مراد نیست پس هرگاه کسی مثلا گوید انسان
موجود است و یا عنقا مثلا معدوم است از وجود و عدم نخواهد مگر همان بودن
و نبودن و غایتش در اول ظرف بودن و نبودن که خانه باشد مذکور است
و در ثانی ظرف بودن و نبودن که خارج ذهن است مذکور نیست و معنی ذهن
خارج ذهن بودن آنست که قایل این قول انسان را که تصور کند لا محاله در تصور
و اندیشه او که ذهن عبارت از آنست بوده باشد و مرادش از موجود آنست
که انسانی در تصور هست در جایی در خارج از تصور من بلکه خارج از همه تصورات
تر هست و در مثال عنقا مرادش از معدومیت آنست که عنقایی که در تصور
هست

هست در خارج تصور من و همه تصورات نیست و از این بیان که کردیم
روشن شد که وجود در همه موجودات بیک معنی است و همچنین معنی عدم
در همه معدومات چه بجای لفظ انسان و لفظ عنقا در مثال مذکور هر موجود
و هر معدوم که گذاشته شود حکم او همین خواهد بود پس وجود مشترک معنوی
باشد نه مشترک لفظی و باز روشن شد که وجود منقسم است بوجود خارجی و
وجود ذهنی و وجود هر دو قسم نیست مگر بیک معنی و تفاوت بخارجی بودن است
و ذهنی بودن و معنی خارج و ذهن نیز معلوم شد و نیز باندک تاملی ظاهر شود
که معنی وجود معنی نیست که در خارج موجود باشد بطریق سواد و بیاض و سایر
کیفیات چه هرگاه گوئیم زید مثلا موجود است در خارج ظاهر است که در خارج
صفتی نیست قایم بذات زید که معنی وجود آن صفت باشد چنانکه هرگاه
گوئیم جسم ابیض است در خارج صفتی هست قایم بجسم که آنرا بیاض گویند بلکه معنی
وجود که در زید موجود است معنی آنست که در ذهن در آید از ملاحظه زید در خارج
چون معنی فوقیت که در ذهن در آید از ملاحظه سما مثلا نسبت بارض بدانکه صفتی قایم
باشد در خارج بسما که آنرا فوقیت گویند این قسم معانی را معانی اعتباریه گویند چون
فوقیت و تحتیت و وحدت و کثرت الی غیر ذلک و مراد از اعتباری بودن آن نیست

که بمحض اعتبار ذهن باشد و بس بلکه منشأ انتزاعی در خارج باشد آن معنی را
مثلاً معنی فوقیت از سما در ذهن در آید نه از ارض و معنی تحتیت بعکس این و این
نیست مگر بسبب اینکه سما در خارج بحیثیتی است که از ملاحظه آن حیثیت معنی فوقیت در
ذهن در آید و آن حیثیت ثابت برای ارض نیست و لهذا از تصور ارض معنی فوقیت
در ذهن در نیاید و حیثیتی دیگر برای ارض ثابت است که از ملاحظه آن معنی تحتیت
در ذهن در آید و آن حیثیت ثابت برای سما نباشد پس آن حیثیت را که از ملاحظه
وی معنی اعتباری در ذهن در آید منشأ انتزاع آن معنی اعتباری گویند پس معنی وجود
اگرچه اعتباری است اما نه اعتباری محض و الا بایستی که از ملاحظه عنقا نیز این
معنی در ذهن در آمدی بلکه اعتباری است که منشأ دارد در خارج و آن حیثیتی است
که در انسان مثلاً هست و در عنقا نیست و آن حیثیت صادر شدن است
از علت چه انسان را علتی و سببی است که صادر شده از آن علت و سبب
مهیئه انسان و عنقا را نیست سبب که علت صدوری باشد و صادر شدن
انسان از علت سبب شده که انسان در خارج باشد و ما هرگاه انسان صادر شده
از علت را تصور کنیم و در ذهن ما در آید بودن انسان در خارج و همین بودن
انسان در خارج وجودی باشد در خارج پس انسان در خارج باشد اما بودن انسان

در خارج

در خارج نباشد بلکه در ذهن باشد پس وجود انسان اعتباری ذهنی باشد که منشأ
دارد در خارج و آن حیثیت صدور انسان است از علت و این نوع اعتبار را
که منشأ داشته باشد در خارج اعتباری نفس الامری گویند و هر اعتباری را که منشأ
در خارج نداشته باشد چون اعتبار بودن عنقا مثلاً در خارج و یا اعتبار زوج
بودن ثلثه در خارج اعتباری وهمی و اعتباری محض گویند و هر یک از وجود و عدم
منقسم شود بوجود فی نفسه و عدم فی نفسه و بوجود لغیره و عدم لغیره مثال فی نفسه
الانسان موجود کاتباً و الانسان معدوم کاتباً و وجود فی نفسه صفت شیء است
باعتبار نفس خود و همچنین عدم فی نفسه و وجود لغیره صفت شیء است باعتبار شیء
دیگر و راجع است بوجود این شیء دیگر برای شیء اول و همچنین عدم لغیره مثلاً معنی
الانسان موجود کاتباً وجود کتابت است برای انسان و معنی الانسان معدوم کاتباً
عدم و سلب کتابت است از انسان پس باین اعتبار که راجع بوجود یا عدم شیء ثانی است
برای شیء اول یا از شیء اول وجود لغیره و عدم لغیره گویند و این اعتبار که سبب
محمول شدن شیء ثانی است بر شیء اول وجود رابطی و عدم رابطی گویند پس
هر قضیه که موجود و معدوم در او محمول باشد و شیء موضوع مثال وجود فی نفسه
و عدم فی نفسه است مثل زید موجود و خالد معدوم و هر قضیه که محمول در او شیء

باشد غیر موجود و محمول و معدوم مثال وجود و عدم رابطی و لغیره باشد خواه لفظ
وجود و عدم در آن قضیه موجود باشد چون الانسان موجود کاتبا والانسان معدوم
کاتبا چنانکه گذشت چه لفظ موجود و معدوم درین دو مثال اگرچه محمول می‌ماند اما
محمول نیست بلکه حکم او حکم کان و لیس بود در مثل زید کان کاتبا و زید لیس بکاتب
و خواه نه چون الانسان کاتب والانسان لیس بکاتب چه مفهوم وجود کتابت است
برای انسان و عدم کتابت است برای انسان و از آنچه گفتیم معلوم شد که وجود و عدم
همیشه حال و وصف اشیاء اند و شیء بایشان متصف شود و منقسم گردد بموجود
و معدوم و چون از آن حیثیت که حال شیء اند قابل نیستند که موصوف شوند و منقسم
گردند بموجود و معدوم چه ایشان ازین حیثیت حال شیء اند نه شیء و شیء باید
تا موصوف شود بموجود و معدوم اما ازین حیثیت که در ذهن در آید و ذهن ایشان را
ملاحظه کند با قطع نظر از آنکه حال شیء اند و اعتبار کند ایشان را بشیء تواند بود که متصف شوند
بموجود و معدوم و شیء باشند اما شیء بحسب ذهن نه بحسب خارج این بود بیان وجود
و عدم **اما ماهیت** عبارتست از چیزی که از شأنش باشد اتصاف بوجود و عدم
پس شیء که وجود و عدم حال و وصف او تواند شد ماهیت باشد پس ماهیت
و وجود ازین حیثیت که وجود است و همچنین عدم ازین حیثیت که عدم است

مقابل

مقابل هم باشند و محمول نتوانند شد بر هم بحمل مواطاة یعنی شیء واحد باعتبار واحد
نتواند بود که هم ماهیت باشد و هم وجود اگرچه تواند بود که ماهیت باشد و موجود
یا موجود باشد و ذو ماهیت و لفظ ماهیت را اشتقاق کرده اند از مابه الشیء هو
هو یعنی آنچه شیء بان شیء است و هر شیء ماهیت باشد اما نظر بافراد ذاتیه خود نه نظر
بافراد مطلق اعم از بالذات و بالعرض مثلا معنی انسان ماهیت باشد نظر بزید و عمرو
که افراد بالذات انسانند نه نظر بهذا الضاحک و هذا الکاتب اگرچه بعینه زید و عمرو
باشند چه هذا الضاحک و هذا الکاتب اشاره بزید و عمرو نه از آن حیثیت که افراد
انسانند بلکه از آن حیثیت که افراد ضاحک و کاتب اند و چون ماهیت را با وجود
خارجی اعتبار کنند یعنی از آن حیثیت که موجودات در خارج حقیقت گویند پس
حقیقت ماهیت موجود در خارج است و ماهیت حقیقت لا بشرط وجود در خارج
اما مفهوم عبارتست از ماهیت باعتبار آنکه عنوان ملاحظه افراد شود مطلقا یعنی
اعم از آنکه افراد ذاتیه وی باشند یا عرضیه پس ضاحک مثلا نظر بزید و عمرو مفهوم
باشد اما نظر بانسان ماهیت تواند بود و باین اعتبار مفهوم اعم باشد از ماهیت
اگرچه بحسب ذات متساوی باشد و چون ماهیت را نظر کنی بذات ماهیت
با قطع نظر از امور خارجه و آنگاه قیاس کنی او را با وجود و عدم خارج نتواند بود

از اینکه وجود ضروری باشد او را یا نه بر تقدیری که وجود ضروری نباشد خالی
از این نبود که عدم ضروری بود و یرا یا نه پس اقسام منحصر در سه باشد چه احتمال
ضروری بودن وجود و عدم هر دو باهم بدیهی البطلان است چه وجود و عدم
باهم متقابل باشند پس اجتماعشان محال باشد بالضرورة اما تواند بود که هیچ
کدام ضروری نباشند چه عدم ضرورت مستلزم عدم مطلقا نیست پس ارتفاع
متقابلین لازم نیاید پس قسم اول از اقسام ثلثه را واجب الوجود و قسم دویم را
ممتنع الوجود خوانند چه ضرورت عدم لازم دارد امتناع وجود را و قسم سیوم را
ممکن الوجود گویند که هرگاه هیچکدام ضروری نباشد ماهیت را و شک نیست
که ماهیت قابل اتصاف بهر کدام نیست پس هر کدام ممکن باشند مر ماهیت را
پس روشن شد که چنانکه معتبر است در مفهوم ممکن سلب ضرورت وجود و عدم
معتبر است نیز جواز وجود و عدم پس واجب الوجود مفهومیست که وجود ضروری باشد
مر او را در حد ذات خود با قطع نظر از غیر لامحاله عدم ممتنع خواهد بود مر او را
و ممتنع الوجود مفهومیست که روا نباشد وجود مر او را بهیچ تقدیر از تقادیر
ممکنه و لامحاله عدم ضروری خواهد بود مر او را و ممکن الوجود مفهومیست که ضروری
نباشد هیچکدام از وجود و عدم مر او را نظر بذات خود اگرچه ضروری باشد احدهما

مر او را

مر او را نظر بغیره کرده ضرورت دایمی و لامحاله هر کدام جایز خواهد بود مر او را

فصل دویم از باب اول از مقاله ثانیه

در ذکر خواص واجب الوجود

بدانکه هر یک از وجوب و امکان را خاصیتهاست که بان دیگر نیست اما خواص
وجوب اول آنست که وجوب وجود با ترکیب جمع نشود یعنی نمیتواند بود که واجب
الوجود مرکب باشد چه وجود هر مرکب موقوف باشد بوجود اجزاء خواه اجزاء
خارجی باشد چون سریر و مرکبات عنصریه و امثال ذلک و چون ذهنی چون
مرکب از جنس و فصل اما در اجزاء خارجیه توقف ظاهر است اما اجزاء ذهنیه
اگر اجزاء ذهنی آنست که ماهیت که در ذهن آید عقل او را تحلیل کند باجزایی که
هیچکدام در خارج موجود بوجود جداگانه هر یک باعتبار عقل باشد پس وجود
اجزاء ذهنی باشد و وجود مرکب نیز از این حیثیت که مرکبست ذهنی بود و تقسیم
مفهوم باقسام ثلثه باعتبار وجود خارجی است نه ذهنی اما شک نیست که وجود
اجزاء ذهنی نفس الامریست نه ذهنی اختراعی و وجود نفس الامری فی الحقیقه
راجع شود بوجود خارجی پس اگر واجب الوجود مرکب از اجزاء عقلیه هر آینه
موقوف باشد وجود او در نفس الامر بوجود اجزاء در نفس الامر و چون وجود مرکب
موقوف باشد بوجود اجزاء عقلیه پس محتاج باشد بغیر خود در وجود پس در حد ذات

خود موجود باشد پس مرکب واجب الوجود نتواند بود خاصیت دیگر آنکه
چیزی مرکب از واجب الوجود نتواند بود اما ترکیب خارجی بنا بر آنکه اجزاء
خارجیه منحصر است در مادی وصوری و واجب الوجود جزء مادی نتواند بود
چه جزء مادی بالقوه است و در واجب الوجود هیچ بالقوه نتواند بود اگر چه در
واجب الوجود جهتی باشد که بالقوه باشد هر آینه ممکن الحصول بود برای وی
والا بالقوه وی باشد پس در واجب الوجود قوه واستعداد آن امر باشد
وحال آنکه بالفعل موجود است و هر چه مشتمل باشد بر بالقوه و بالفعل هر آینه
مرکب باشد چنانکه متحقق شد و ثابت شده که واجب الوجود مرکب نیست
وایضا اگر امری برای واجب الوجود ممکن باشد پس اگر حصولش موقوف
بامری دیگر ورای ذات واجب الوجود نباشد وحال آنکه ذات او موجود است
بالفعل پس آنجهة بالقوه نتواند بود چه وجود علت مستلزم وجود معلول باشد
چنانکه بیاید واگر موقوف بامری دیگر باشد هر آینه احتیاج واجب بغیر لازم
آید واز آنچه گفتیم ثابت شد که واجب الوجود بالذات واجب الوجود باشد
من جمیع الجهات واین نیز خاصیت دیگر باشد مر واجب را وجزء صوری نیز نتواند
بود چه صورت محتاج باشد ماده در وجود ومحتاج بودن در وجود منافی وجوب

وجودات

وجودات واما ترکیب ذهنی بنا بر آنکه اجزاء عقلیه تحلیلی باشد ومستقل در وجود نتواند
بود واین منافی وجوب وجود باشد خاصیت دیگر آنکه وجوب واجب الوجود عین
ماهیت او بود که اگر زاید باشد بر ذات او هر آینه معلول ذات او باشد نه معلول غیر
والا حاجت واجب الوجود لازم آید بغیر وچون معلول ذات باشد پس ذات
متقدم باشد بر وجود بحسب وجود چه تقدم علت بالوجود بر معلول محقق است
پس لازم آید تقدم وجود بر وجود واین متقدم اگر عین وجود متاخر باشد دور لازم
آید واگر غیر او باشد نقل کلام کنیم در آن وجود وتسلسل ومعنی تسلسل وبیان
بطلان او وبطلان دور جمیعا بیاید ان شاء الله تعالی ومعنی وجود واجب عین
ذات او بودن آنست که نفس ذات واجب بذاتها منشأ انتزاع وجود او باشد
پس هر ماهیتی که منشأ انتزاع وجودش غیر ذات او باشد گویند وجودش زاید است
بر ذات او چنانکه در ممکن واگر منشأ انتزاع وجودش نفس ذات او باشد گویند
وجودش عین ماهیت اوست چنانکه در واجب والا مفهوم وجود که حاصل نمیشود
مگر در ذهن قابل آن نیست که عین ماهیتی باشد که موجود است در خارج ما غیر او
باشد در خارج واگر مراد نسبت وجود بماهیت باشد در ذهن نه در خارج شک
نیست که وجود مطلقا زاید باشد بر ماهیت خواه در ممکن وخواه در واجب وبباید

دانست چنانکه وجود واجب الوجود عین حقیقت اوست در خارج مهیت
واجب الوجود عین وجود اوست در ذهن چه دانستی که حقیقت همان ماهیت
بود با عتبار وجود در خارج پس هرگاه مهیت در ذهن در آید نتواند بود که با وجود
خارجی در آید والا ذهن خارج بوده باشد بلکه منتزع از وجود خارجی در ذهن
تواند در آید پس ماهیات اشیاء منتزع باشد از حقایق اشیاء و تفاوت مهیات
از عوارض منتزعه نباشد مگر در اینکه ماهیت از حقیقت بنفسها منتزع شود و عوارض
بسبب امری خارج از حقیقت و چون وجود واجب در خارج اعنی منشأ انتزاعش
عین حقیقت واجبست پس نتوان انتزاع حقیقتش از وجودش نمود تا ماهیت
حاصل شود و در ذهن در آید و لهذا مهیت از واجب الوجود منتفی شد نزد
محققین اما امری که از واجب در ذهن در آید و بجای مهیت بوده باشد
در موجودات دیگر بغیر مفهوم وجود نیست چه همچنانکه مهیت در موجودات ممکنه
از نفس حقیقت منتزع شود بدون اعتبار امر خارج بخلاف عوارض و تمیز ماهیت
از عارض نیست مگر بهمین کذلک مفهوم وجود از نفس حقیقت واجب وحدها
منتزع شود بی ملاحظه امر خارج پس ماهیت واجب اعنی امری که منتزع شود از
حقیقتش بذاتها عین مفهوم وجودش باشد در ذهن چه اگر در غیر او بود در آینه
از حقیقت

از حقیقت بذاتها منتزع شود لازم آید که از امر واحد بسیط بنفسه بلا اعتبار حیثیت
دیگر دو مفهوم مختلف منتزع شود و بطلان این لازم در غایت بدیهیست پس
ماهیت واجب عین وجود وی باشد در ذهن چنانکه وجود وی اعنی منشأ انتزاع
وجودش عین حقیقت اوست در خارج و اینکه گویند کنه واجب تعالی در ذهن در
نمی آید سبب اینست که واجب را نیست کنه چه کنه ماهیت شیء را گویند که غیر خود باشد
و نتواند بود که مراد از کنه حقیقت اعنی مهیت با عتبار وجود باشد اما نفی تعقل کنه بمعنی
مخصوص واجب نیست چه دانستی که هیچ مهیتی با عتبار وجود خارجی حاصل نتواند
در ذهن خاصیت دیگر آنست که وجود واجبی قابل تکافؤ نیست و معنی تکافؤ تلازم
در وجود خارجی است چنانکه معنی تضایف تلازم در تعقل دو وجود ذهنی است و تلازم
بودن دو شیء است با هم بحیثیتی که با نتفاء تقدم و تأخر در میان هر دو رابطه باشد که سبب
آن رابطه هر یک از دیگری منفک نتواند شد یعنی هر یک نظر بدیگری واجب التعقل باشند
و اینمعنی اگر در وجود خارجی اتفاق افتد آنرا تکافؤ گویند و اگر در وجود ذهنی که تعقل عبارت
از آنست متحقق باشد تضایف خوانند پس تضایف بودن شیئین است بحیثیتی که
تعقل احدهما با تعقل دیگری باشد بوجهی که نتواند بود که یکی از آنها متعقل شود مگر نظر بدیگری
که چون ابوت و بنوت و تکافؤ بودن دو شیء است با هم در وجود خارجی بحیثیتی که وجود

بکی متحقق نشود مگر نظر بدیگری پس بنابراین تکافو نتواند بود مگر در میان علت تامه
و معلول وی و یا میان دو معلول علت واحد چه علت تامه مستلزم بود هر معلول
خود را و بالعکس و علت تامه و معلول وی با هم در حد ذات اگرچه معیت و تلازم ندارند
بلکه علت بالذات مقدم باشد بر معلول اما در جمیع مراتب وجود خارجی تلازم و معیت
دارند پس علت و معلول مطلقا با هم متکافی نیستند بلکه در وجود خارجی با هم تکافو
دارند و واجب الوجود را با ممکن الوجود تکافو تواند بود تکافو خارجی نه تکافو علی
الاطلاق اما اینکه تکافو خارجی تواند بود سبب آنست که ممکن الوجود معلول تواند شد
و میان علت و معلول تکافو خارجی باشد و اما اینکه علی الاطلاق نمیتواند بود بنا
بر آنست که واجب لا محاله مقدم باشد بالذات بر ممکن که معلول وی باشد اما واجب
الوجود را با واجب الوجود دیگر تکافو مطلقا نتواند بود و مراد ما از نفی تکافو در وجود
واجبی همین است دلیلش آنست که واجب الوجود چون معلول نمی تواند پس هر چند
در جمیع مراتب وجود نفس الامر که احد الواجبین متحقق است واجب دیگر
بالعرض متحقق خواهد بود با عدم تحقق و تاخر اما در تکافو بهمین قدر کافی نیست
بلکه لابد است از اینکه هر یک نظر بان دیگری متحقق باشند چنانکه از تکافو
خارجی میان علت و معلول چه علت از این حیثیت که علت است واجب

التحقق است

التحقق است همچنانکه معلول نظر بعلت واجب التحقق است و هیچیک از واجبین نظر
بدیگری نیز واجب التحقق نتواند بود چه هر کدام نظر بذات خود واجب التحقق اند پس اگر
نظر بدیگری نیز واجب التحقق باشند لازم آید که وجوب تحقق که امر واحد است مستند
بدو علت تامه باشد در حالت واحده و این بدیهی البطلان است و از وجوب تحقق
علتی که واجب الوجود باشد نظر بمعلول این فساد لازم نیاید چه وجوب تحقق واجب
من حیثیت الذات نظر بمعلول نیست تا استناد امر واحد بعلتین لازم شود بلکه من
حیثیت العلة است و وجوب تحقق علیت نیست مگر نظر بمعلول خاصیت دیگر آنست
که وجوب وجود اگرچه در ذهن مفهومیست کلی اما در حین متحقق نتواند بود مگر در ضمن فرد
واحد و مشترک نتواند بود میان افراد متعدده پس هیچ چیز شریک واجب الوجود نتواند
بود نه در ذات و نه در صفت وجوب پس مفهوم واجب الوجود که مفهومیست کلی
نه ماهیت جنس تواند بود و نه ماهیت نوعی و نه عرض عام با آنکه هیچ مفهوم کلی خالی
از این اقسام ثلثه نتواند بود و منافاتی نیست بسبب آنکه کلیت مفهوم کلی باعتبار
افراد مطلق است اعم از اینکه موجود باشند در خارج یا مفروض باشند در ذهن
و این قسم کلی را که افرادش مفروض باشند در ذهن کلی فرضی خوانند پس مفهوم واجب
الوجود کلی فرضی باشد اما دلیل بر اینکه مفهوم واجب الوجود ماهیت جنس نمیتواند بود

آنست که مفهوم واجب الوجود جنسی باشد و جنس لا محاله جزء ذات باشد نه تمام
ذات پس لابد باشد او را از جزء دیگر که فصل وی باشد پس ترکیب واجب
الوجود لازم آید و دانسته شد که یکی از خواص واجب الوجود امتناع
ترکیب است و اما دلیل بر اینکه مفهوم نوعی نمیتواند بود یعنی نمیتواند بود
که مفهوم واجب در خارج متحقق باشد در ضمن دو فرد مثلا و تمام حقیت هر فرد
باشد و تفاوت میان فردین نباشد مگر بحسب عوارض مشخصه که عارض هر فرد
شود واجب الوجود نتواند بود چه عارض محتاج باشد بمعروض و احتیاج منافی
وجوب وجود است پس ممکن الوجود باشد و ممکن محتاج باشد بعلت و علتش اگر
ذات همین فرد باشد که محقق است بالفرض در ضمن فرد دیگر نیز لازم آید که در فرد دیگر
نیز همین عارض یافت شود چه علتش در آن فرد نیز متحقق است پس مغایرت میان فردین
نباشد و اگر علتش امری باشد خارج از ذات لازم آید که آن فرد در حد ذات
خود با قطع نظر از امر خارجی آن امر متعین نباشد پس آن فرد در حد ذات
خود با قطع نظر از غیر موجود نباشد پس واجب الوجود نباشد پس اگر حیث واجب
الوجود متکثر الافراد باشد بعوارض که معلول غیر ذات باشد لازم آید در حد ذات
خود موجود نباشد و اگر موجود باشد متعدد الافراد نباشد چه آنچه متعدد است اعنی افراد

ازاین

ازاین حیثیت که افرادات واجب نیست و آنچه واجبست اعنی ماهیت من حیث
هو متعدد نیست اما دلیل مفهوم واجب الوجود عرضی نمیتواند بود آنست که وجود
واجب الوجود چنانکه دانسته شد عین ذات واجب است و وجوب نیست مگر تاکد
وجود یعنی در حد ذات موجود بودن پس آن نیز عین ذات باشد و چون عین ذات
باشد عرضی نتواند بود اما شبهه مشهوره بشبهه این کونه و اتم تقریرش آنست که کسی گوید
معنی وجود عین ذات بودن چنانکه دانسته شد آنست که ذات بذاتها منشأ انتزاع
وجود باشد نه آنکه وجود در خارج متحقق باشد و عین ذات باشد و نه آنکه مفهوم وجود
که حاصل نمیشود مگر در ذهن عین حقیقت خارجی باشد پس بنابراین تواند بود
که دو واجب الوجود باشد که هر یک بتمام حقیقت مخالف باشد با دیگری و مفهوم
وجوب وجود عرضی لازم باشد و منتزع شود از نفس ذات هر یک بنفس ذاتها چنانکه
مفهوم نفس وجود و هیچ ما به الاشتراک ذاتی میان هر دو نبوده باشد تا لازم آید
ترکیب هر کدام از جنس و فصل یا احتیاج هر کدام در تشخص بامری خارج از ذات
جواب آنست که چنانکه دانستی که حقیقت وجود اعنی منشأ انتزاعش عین ذات
واجبست در خارج دانستی نیز که ماهیت واجب عین مفهوم وجود اوست در ذهن
و مفهوم وجود معنی واحد غیر مختلف است پس اگر مفهوم وجود منتزع شود از دو حقیقت

متخالفه لازم آید که دو حقیقت مختلفه را ماهیت واحدهٔ غیر مختلفه باشد و این
محالست چه حقیقت چنانکه دانسته شد نیست مگر ماهیت باعتبار وجود در خارج
بلکه حقیقت فی الحقیقه نیست مگر منشأ انتزاع ماهیت پس اگر مفهوم وجوب وجود
که مانند مفهوم وجود معنی واحد غیر مختلف است منتزع شود از دو حقیقت مختلف
لازم آید که معنی واحد غیر مختلف تمام ماهیت دو حقیقت مختلفه تواند بود و بطلان
این لازم از اجلای بدیهیاتست خاصیت دیگر آنست که ذات واجب الوجود
تشخصش عین ذات اوست و بیانش آنست که تشخص عبارت از معنی است که
چون بمفهوم ضم شود آن مفهوم را جزئی و معین گرداند مثلا مفهوم انسان مفهومیست
کلی که صادق شود بر افراد کثیره و مفهوم زید که فردی از افراد اوست صادق نتواند
بود مگر بر ذات واحد پس مفهوم زید همان مفهوم انسان است که معین و مخصوص
شده بحیثیتی که بر غیر ذات واحد صادق نتواند آمد و این معنی اعنی امتناع صدق بر افراد
کثیره حاصل نشد مر معنی انسان را مگر بسبب ضم خصوصیات بسیار از کم معین و کیف
معین الی غیر ذلک که مجموع آن خصوصیات در ذات دیگر یافت نشود اگرچه
بعضی از اینها در ذات دیگر یافت تواند شد پس هرگاه عقل ملاحظهٔ مفهوم انسان
بی اعتبار ضم خصوصیات مذکوره نماید تجویز کند صدق او را بر افراد کثیره و این

مفهوم

مفهوم باین اعتبار کلی باشد و هرگاه ملاحظهٔ وی با ضم خصوصیات مذکوره نماید
تجویز نکند صدق او را بر غیر ذات واحد و باین اعتبار جزئی و شخصی باشد و مانند
اینحالت در ذات واجب الوجود نتواند بود که جزئی بودن و صادق نیامدن ذات
واجب بر ذات دیگر بسبب ضم خصوصیات باشد که اگر آن خصوصیات نبودی
ممکن بودی صدق وی بر ذات دیگر نیز چنین نیز بودی هر آینه خصوصیات محتاج
بعلتی بودی و آن علت نتواند بود که غیر ذات واجب باشد و الا احتیاج واجب
لازم شود و نیز نتواند بود که ذات واجب باشد چه علت تا موجود نباشد علت نتواند
شد و موجود تا معین متشخص نشود موجود نتواند شد پس اگر ذات واجب علت تشخص
خود باشد باید که اول متشخص باشد تا علت تشخص خود تواند بود و این محالست
چه اگر تشخص همین تشخص باشد تقدم شیء بر نفس خود لازم آید و اگر تشخص دیگر باشد
نقل کلام در آن تشخص کنیم و تسلسل لازم آید پس تشخص ذات واجب بنفس
ذات خود باشد و از اینجا معلوم شد که ذات واجب را ماهیت کلیه نتواند بود
اعنی ماهیتی که معروض تشخص باشد همچنانکه نتواند بود اعنی ماهیتی که او را ماهیتی باشد
که معروض موجود باشد پس در واجب وجود و تشخص هر دو عین ذات باشد
و باید دانست که ماهیت معروض وجود غیر ماهیت معروض تشخص است چه ماهیت

نیست که ممکن موجود نتواند شد و در موجود شدن البته محتاج باشد بعلتی
چه تواند بود که وجود در حد ذات خود ممکن اگرچه واجب نیست اما اولی باشد
اولویتی نظر بذات او پس تواند بود که ممکن موجود شود بمجرد اولویت ذاتیه
بی آنکه محتاج باشد بعلتی و جواب شبهه آنست که از تحقیقات سابقه روشن
شود که واجب آنست که نظر بذات او کنیم با قطع نظر از جمیع اعتبار وجود او
منتزع شود و در منتزع شدن وجود از او محتاج نباشد بضم سببی و علتی یا جهتی
و حیثیتی و ممتنع الوجود آنکه نظر بذات او کرده عدم از او منتزع شود و ممکن الوجود
آنکه نظر بذات او کرده نه وجود و نه عدم هیچیک از او منتزع نشود بلکه در انتزاع
احدهما محتاج باشد بضم غیری پس گوئیم ممکن اولی الوجود مثلا اگر نظر بذات
او کرده بی ضم امری از امور مذکوره موجود تواند شد باید که ذات او نظر
بذات خود با قطع نظر از اعتبار منشأ انتزاع وجود تواند شد چه معنی موجود
بودن غیر از این نیست و چون نظر بذات خود منشأ انتزاع وجود شود
واجب الوجود باشد نه ممکن الوجود چه معنی واجب الوجود غیر از این نیست پس
آنچه صاحب شبهه او را ممکن اولی الوجود نام کرده در حقیقت واجب الوجود
بوده نه ممکن اولی الوجود و سخن در نام نیست بلکه در حقیقت است چه حکمت

وکلام

وکلام بحث از حقایق اشیا کند پس معلوم شد که اولویت نظر بذات ممکن متصور
و معقول نیست بلکه آنچه او را اولویت نام کنی در حقیقت وجوب خواهد بود
با امتناع و ایضا بر تقدیری که اولویت متصور باشد گوئیم ممکن بمجرد اولویت موجود
تواند شد خواه اولویت ناشی از ذات باشد و خواه ناشی از غیر بعینه ممکن هرگاه
موجود شود بعلت یا وجود صدور از علت واجب نشود و چنان نگردد که نشاید
که علت او را موجود نکند هر آینه موجود نتواند شد دلیلش آنست که اگر ممکن بمجرد
اولویت موجود تواند بود خدا از آن نیست که با اولویت وجود عدمش جایز خواهد
بود یا نه اگر عدمش جایز نباشد لازم آید که اولویت وجوب باشد چه مراد از
وجوب وجود امتناع عدم پیش نیست و اگر با اولویت وجود عدم نیز جایز باشد
پس جایز بودی که بجای آنکه وجود واقع شود عدم واقع شدی و با وجود جواز وقوع
عدم واقع شدن وجود ترجیح بلا مرجح باشد اگر گویند ترجیح بلا مرجح نیست چه اولویت
مفروضه مرجح کافیست جواب گوئیم که چون تردید جواز عدم جوار طرف عدم
بعد از فرض اولویت شده پس اولویت با ذات ممکن ماخوذ گشته پس شاید که اولویت
مرجح احد طرفی تردید واقع شود اگر مراد از اولویت مرجحه همان اولویت ماخوذه
با ذات ممکن باشد اولویت دیگر باشد نقل کلام در آن اولویت کنیم و اولویات غیر

متناهیه لازم آید و با وجود عدم تناهی اولویات گوییم اگر ممکن با جمیع اولویات غیر
متناهیه جایز العدم نیست لازم آید که وجود واجب باشد نه اولی و اگر جایز العدم
باشد پس وقوع وجود و عدم وقوع عدم ترجیح بلا مرجح باشد و نتوان گفت که شاید
که وقوع وجود اولی باشد تا این اولویت مرجح بود چه بعد از اعتبار جمیع اولویات
ممکنه غیر متناهیه با ذات اولویی دیگر نماند که مرجح تواند شد اگر گویند بداهت بطلان
ترجیح بلا مرجح لازم از وقوع بمجرد اولویت ذاتی مسلم است اما بداهت بطلان
ترجیح بلا مرجح لازم از وقوع بمجرد اولویت غیری مسلم نیست چه جمهور اشاعره کثیری
از معتزله بتجویز ترجیح بلا مرجح رفته اند جواب آنست که گوییم که بطلان مرجح مستلزم بطلان
ترجیح است چه ترجیح لازم ترجیح است بسبب آنکه در ترجیح لابد است از تعلق
گرفتن اختیار اگر فاعل مختار باشد و یا از تعلق گرفتن تاثیر اگر فاعل طبیعی باشد
باحد طرفین ممکن و تعلق ترجیح است نه ترجیح و حال آنکه بطلان ترجیح بلا مرجح نیز
نزد وجدان صحیح و سلیقه مستقیم بدیهی است و وجود اختلاف مستلزم عدم بداهت
نیست چه بدیهی قابل جلا و خفا است بسبب جلا و خفا تصورات اطراف و عدم تمیز
تام میان شیء و شبیه وی و میان مقارن و مقارن او و میان بالذات و بالعرض
و جمیع امثله جزئیه که موجب شبهه مجوزین ترجیح بلا مرجح شده مثل طریق هرب و رغیف

جایع

جایع و اختیار عاقل و امثال اینها نزد کسی که صاحب تمیز مذکور باشد
محل و مضمحل است و هر عاقل که تواند دانست و تمیز نمود که در انسان مبادی افعال
متعددست از عقل مجرد و وهم و خیال و شهوت و غضب شک نکند در اینکه
اختیار هیچ فعل بدون مرجح از او ممکن نیست چه جای آنکه واقع تواند شد تا موجب
شبهه باشد **فصل چهارم از باب اول از مقاله ثانیه** در بیان اقسام سابقیت
و مسبوقیت که تقدم و تاخر عبارتست از آن و بیان معنی حدوث و قدم بحسب ذات
و بحسب زمان بدانکه لفظ تقدم را علما و ارباب اصطلاح بر چند معنی اطلاق کرده اند
که بعضی از آن معانی متعارف اهل عرف عام نیز هست و مقابل تقدم است بهر معنی
که باشد لفظ تاخر و بازای وی اطلاق کرده میشود اول تقدم بالعلیه و حکما تقدم
بالذات نیز گویند و آن تقدم علت تامه است بر معلول خود و آن بودن شیء است
بحیثیتی که هرگاه شیء دیگر که مؤخر وی اطلاق میشود موجود شود البته باید که این شیء
موجود باشد و عقل تجویز نکند که آن شیء دیگر موجود شود و این شیء موجود نباشد
اما بر عکس نبوده باشد یعنی چنان نبود که هرگاه این شیء موجود شود البته آن شیء
دیگر موجود بوده باشد و عقل تجویز کند که این شیء موجود باشد و آن شیء دیگر موجود
نباشد اما این تجویز عقلی واقع نباشد بلکه در واقع و بحسب خارج هر دو با هم موجود

باشند مانند حرکت ید و حرکت قلم چه عقل حکم کند که حرکت قلم پی حرکت یدی که
قلم در او باشد نتواند بود و حرکت ید پی قلم تواند بود بمحض تجویز عقلی و نتواند که واقع
باشد اینکه یدی که قلم در اوست حرکت کند و قلم حرکت نکند بلکه در خارج و واقع
حرکتین معاً موجود باشند دویم تقدم بالطبع و آن تقدم علت ناقصه است
بر معلول خود و آن بودن شیء است بحیثیتی که عقل تجویز نکند که شیء دیگر مؤخر بر او
اطلاق میشود موجود باشد مگر آن که این شیء موجود باشد و گاه واقع شود که این
شیء موجود باشد و شیء دیگر موجود نبود و فرق میان این معنی و معنی اول همین باشد
مانند تقدم واحد بر اثنین چه عقل تجویز وجود اثنین بدون وجود واحد نکند
و بسیار باشد که واحد موجود باشد بدون اثنین و گاه باشد که این معنی را نیز تقدم بالذات
گویند پس لفظ تقدم بالذات در اصطلاح حکما بر دو معنی باشد یکی از اقسام تقدم بالعلیه
و تقدم بالطبع و مرادف دیگر تقدم بالعلیه سیم تقدم بالزمان و آن بودن شیء است
بحیثیتی که وجود او با وجود شیء دیگر که مؤخر بدو اطلاق کرده میشود جمع نتواند شد
چون تقدم آدم بر نوح ع چهارم تقدم بحسب مکان و آنرا تقدم بالرتبه نیز گویند
و آنچنان است که مکانی را اصل و متوجه الیه و بالجمله مبدء و محدود قرار دهند
و چیزی را که مکانش نزدیکتر باشد بمکان اصل مقدم گویند بر چیزی دیگر که مکانش
دورتر باشد

دورتر باشد از آن مکان اصل مثالش تقدم کسی که نزدیکتر باشد بصدر مجلس بر کسی که
دورتر باشد از صدر مجلس مثال دیگر تقدم کسی که در راه پیشتر باشد از دیگری چه منزل
درین مثال مکان اصل و متوجه الیه است و گاه باشد که نام تقدم بالرتبه را بر تقدم
بالزمان نیز اطلاق کنند چه در او ابتداء زمان یا آنی مفروض در زمان مبدء
محدودی باشد پنجم تقدم بالشرف چون تقدم فاضل بر مفضول و این نیز شبیه باشد
بتقدم بالرتبه چه اینجا نیز معنی تفاوت سابق و مسبوق در اوست بمنزله مبدء
محدود است و لفظ تقدم و سبق در عرف نخست در تقدم رتبتی که شامل زمانی و مکانی است
و مستعمل بوده و بعد از آن نقل شده بسوی تقدم بالشرف و بعد از آن بسوی تقدم
بالطبع و بعد از آن بسوی تقدم بالعلیه و در این پنج معنی که مذکور شد میان اهل
اصطلاح خلافی نیست و خلافی که هست در اینست که تقدم منحصر است درین اقسام
خمسه یا قسمی دیگر هست حکما قایل در انحصار بخمسه اند و متکلمین بر آنند که قسمی دیگر هست
و آنرا تقدم بالذات نام کنند و تقدم اجزاء زمان را بعضی بر بعضی مثل تقدم زمانی است
چه حقیقت تقدم زمانی آنست که مقدم با مؤخر جمع نتواند شد و مناط عدم اجتماع
در وجود زمانست که امریست مقتضی غیر قار الذات پس بالذات این تقدم در اجزاء
زمان یافت شود و بواسطه زمان در اشیایی که در زمان موجود باشند و میباید دانست

دانست که جمیع اقسام سبق باکمال مباینت در مفهوم مشترک اند و در معنی واحد
وان معنی شریک بودن سابق و مسبوق است و در امری که آن امر ثابت باشد
برای سابق پیش از آنکه ثابت باشد برای مسبوق مگر بعد از آنکه ثابت بوده باشد
برای سابق و آن امر را ملاک سبق و مافیه السبق نیز گویند پس ملاک در سبق بالعلیه
وجود است چه وجود ثابت است برای علت پیش از آنکه ثابت باشد برای معلول او
ثابت نیست برای معلول مگر بعد از آنکه ثابت باشد برای علت اما بعدیت بالذات
یعنی آنکه فاصله و تراخی میان وجودین نباشد مثلا ثبوت وجود برای اثنین بعد از
ثبوت وجود است اما بعدیت ثبوت وجود برای مسبوق نظر بسابق لازم نیست
که بعدیت ذاتی باشد بلکه می تواند بود که تراخی میان وجودین باشد مثلا ثبوت
وجود برای اثنین بعد از ثبوت وجود است برای واحد اما چنین نیست که همین
واحد موجود باشد بلا فصل اثنین موجود بخلاف ثبوت وجود برای حرکت قلم که
بعد از ثبوت وجود است برای حرکت ید بعدیت بی فاصله چه همین که حرکت
ید موجود شود بلا فصل واجب شود وجود حرکت قلم و ملاک در سبق زمانی باز وجود است
اما بعدیت وجود مسبوق مشروط است بتراخی پس فرق میان ملاک سبق زمانی
و ملاک در سبق بالطبع لزوم تراخی و عدم لزوم تراخی است و میان ملاک سبقین
و ملاک

و ملاک سبق بالعلیه لزوم عدم تراخی در سبق بالعلیه و ملاک سبق مکانی نیست بمبدء
محدود است اعنی مکان اصل و این نسبت ثابت است برای قرب بصدر بدون
آنکه ثابت شود برای بعید از صدر و ثابت نمیتواند بود برای بعید از صدر مگر بعد از آنکه
ثابت شود برای قریب بصدر و ملاک سبق بالشرف ثبوت شرافت پس هر شیء
که او را شرافتی حاصل باشد آن شیء سابق باشد بر آن دیگر و تعیین ملاک برای تقدم
ذاتی که مصطلح منطقیین است مشکل است و میباید دانست که تقدم بالعلیه و تقدم بالطبع
و تقدم بالزمان گاه باشد هر عدمی را قیاس بعدمی یا وجودی حاصل باشد مانند عدم
علت که علت عدم معلول است و عدم مانع قیاس قیاس بوجود معلول و انعدام زید
که قبل از انعدام عمرو اتفاق افتد و منافاتی نبود با آنچه گفتیم که ملاک در این مقدمات ثلثه
وجود است چه عدم را نیز نحوی از وجود تحقق باشد اما عدمات ذاتیه را تحقق در نفس
الامر و اعتبار عقلی بود و اما عدمات مادیه زمانیه را تحقق در خارج نیز تواند بود و چون
این معانی دانسته شد بدانکه حدوث مسبوقیت وجود است بعدم و قدم عدم مسبوقیت
وجود است بعدم پس اگر عدم زمانی باشد و سبقش بر وجود سبق زمانی آن حدوث را
حدوث زمانی گویند و مقابلش را قدم ذاتی خوانند و معنی عدم زمانی و سبق زمانی
در حوادث زمانیه ظاهر است اما معنی عدم ذاتی و کیفیت سبقش بر وجود در حوادث

ذاتیه خالی از خفایی نیست و بیانش آنست که ممکن در حد ذات خود موجود نیست
نه از خود و نه از غیر اما از خود ظاهر است و اما از غیر بسبب آنکه هیچ غیری در مرتبهٔ
ذات هیچ شیء نتواند بود هر چند غیر علت وجود شیء باشد و مقدم بر وجودش چه وجود
از جملهٔ لواحق شیء باشد و همچنین هر غیری که نسبت داده شود بوجهی از وجوه بذات
شیء از جملهٔ لواحق آن شیء باشد و لواحق شیء متاخر است از شیء و لاحق است بعد از
مرتبهٔ ذات و مرتبهٔ ذات مقدم است بر جمیع لواحق خود چه جمیع لواحق و اغیار در مرتبهٔ
ذات مسلوب باشند لان الماهیة من حیث هی لیست الا هی و این سلبی که مفهوم است
از لیست اگرچه از جملهٔ اغیار است و تحقق در مرتبهٔ ذات اما ملحوظ است بعنوان سلب
و رفع نه بعنوان تحقق و ثبوت و سلب ملحوظ بعنوان سلب و رفع را سلب بسیط گویند
و ملحوظ بعنوان ثبوت و تحقق را سلب عدولی و اثباتی و فرق ظاهر است میان
سلب و اعتبار و سلب باعتبار ثانی و لهذا اول تقاضای وجود موضوع نکند
بخلاف ثانی و تحقیق این در فن منطق مقرر شده و این تقدم اعنی تقدم مرتبهٔ ذات
بر لواحق تقدم بالطبع است که تقدم محتاج الیه است بر محتاج چه ذات نظر بلواحق اصل است
و لواحق نظر بالذات فرع و فرع لامحاله محتاج و موقوف است بر اصل پس هرگاه که علت
وجود ممکن در مرتبهٔ ذات ممکن نتواند بود اثرش نیز که وجود ممکن است نتواند بود پس ممکن
در مرتبهٔ

در مرتبهٔ ذات خود اصلا وجود نتواند داشت نه وجود از خود و نه وجود از غیر و
در مرتبهٔ ذات اگرچه عدم نیز نتواند داشت اما از خود ظاهر است و اما از غیر بسبب آنکه
اگرچه عدم معلول مستند بعدم علت است و علت چون در مرتبهٔ ذات نیست
پس عدم علت در مرتبهٔ ذات متحقق باشد و علت عدم معلول نتواند شد اما
چون عدم علت نیز از جملهٔ اعتبار است و هر چیز که نسبت داده شود بذات
از جملهٔ لواحق متاخره از ذات پس ممکن در مرتبهٔ ذات عدم از غیر نیز نتواند داشت
اما این عدم غیری که نمیتواند داشت عدم اثباتی است که آنرا عدم عدولی گویند
چه عدمی که از جملهٔ لواحق است عدم عدولیست نه عدم سلبی اعنی عدم بر سبیل سلب
بسیط که مفهوم لیس مطلق است چه عدم بمعنی سلب بسیط از جملهٔ لواحق شیء
که واجبست تاخرش از شیء نیست چنانکه اشاره بان شد پس عدوم عدولی در مرتبهٔ
ذات متحقق باشد و اینست مراد از عدم ذاتی ممکن و این عدم که در مرتبهٔ ذات
متحقق است هر آینه سابقیت بر وجود ممکن که لاحق و متاخر است از مرتبهٔ ذات
ممکن چه مانع التقدم لامحاله متقدم باشد پس وجود ممکن لامحاله مسبوق باشد بعدم
ذاتی و اینست معنی حدوث ذاتی و تحقیق این مطلب بر نهج مذکور چون بسیاری
از مطالب از مختصات این کتابست و ما در کتاب کلمهٔ طیبه بطریق دیگر بیان

این مطلب کرده‌ایم و اکابر علما را در تحقیق این مطلب حیرتی و اضطرابی عظیم است
و کلام شیخ ابوعلی سینا در بیان این مطلب در نهایت اجمال است و از بیانی که ما
در این کتاب کردیم بتفصیل و تحقیق آن کلام کسی که طالب آن باشد می‌تواند رسید
و من الله الهدایة والعصمة **فصل پنجم از باب از مقاله ثانیه** در بیان
علت و معلول و ذکر اقسام علل و بعضی از احوال آنها و وجوب تناهی علل و ابطال
دور و تسلسل هر چه افاده کند وجود شیء را یا فایده کند قوام شیء را آن مفید را
علت گویند و آن شیء را معلول پس مفید وجود علت وجود باشد و مفید قوام
علت ماهیت مثال علت وجود نار است که مفید وجود حرارت و آفتاب
که مفید وجود ضوء نهار است و مانند آنها و مثال علت قوام جنس ماهیت
باشد و فصل ماهیت و همچنین مادهٔ شیء باشد و صورت شیء باشد و علت
مفیده وجود اگر خود افاده کند و چون شیء را آن فاعل و علت فاعل گویند
و اگر باعث و داعی شود دیگری را بر افادهٔ وجود شیء آن غایت و علت غایی
گویند پس علت غایی نیز مفید وجود باشد چه او را مشارکتی در افادهٔ وجود باشد
مثال علت فاعلی ذات نجار نظر بسریر و مثال علت غایی تصور کردن نجار
وصول نفع را بوی چه تصور نفع باعث شود نجار را بر ساختن سریر و علت مهیه

اگر مهیت

اگر مهیت آن هنوز بالقوه باشد و بالفعل تمام نباشد آن را علت مادی گویند
و علت قابلی نیز گویند چون مادهٔ چوب نظر بسریر و اگر مهیت آن بالفعل
و تمام باشد آن را علت صوری خوانند چون هیئت سریر که قایم است بپاره‌های
چوب موضوع شده بترتیب مخصوص و گاه باشد که فاعل در افادهٔ وجود قابل
در قبول وجود محتاج باشد بوجود امری و آن امر را شرط خوانند و گاه باشد که آلت
نیز گویند مانند تیشه برای نجار و یا بعدم شدن امری که مانع بوده باشد از افادهٔ
وجود یا قبول وجود و آن را دفع مانع گویند مانند زوال ضدی برای موجود شدن
ضدی دیگر و گاه باشد که محتاج شود بوجود شدن امری و معدوم شدن دیگری
و آن را معد خوانند مانند کام برداشتن برای رسیدن بمنزل گاه باشد که اطلاق لفظ
علت نیز بر امور مذکوره نمایند بسبب آنکه آنها را مدخلیتی در علت باشد منافاتی
داشته باشد با حصر علل در اقسام اربعهٔ مذکوره و بباید دانست که هر معلولی محتاج
بمجموع علل اربع نیست بلکه گاه باشد که معلولی محتاج بعلت فاعل باشد و بس مانند
بسیطی که صادر شود از فاعل موجب و یا محتاج بدو علت باشد و بس مانند بسیطی که
صادر شود از فاعل مختار و یا بسه علت محتاج باشد و بس مانند مرکبی که صادر شود
از فاعل موجب و آنکه محتاج بمجموع علل اربع باشد مانند مرکبی که صادر شود از فاعل

مختار و فاعل اگر فعل و تاثیرش بطبیعت باشد نه بشعور و اراده از فاعل موجب
گویند و اگر بشعور و اراده بود فاعل مختار خوانند و اگر فعلش موقوف بسبق استعداد
ماده و انقضاء مدت نبود مبدع و مخترع و فعلش را ابداع و اختراع گویند و اگر موقوف
باشد بتجدد استعدادی در ماده و سبق حرکتی و زمانی حدوث و تکوین و فعلش را
احداث و تکوین گویند و لفظ خلق گاه باشد بر مطلق ایجاد اطلاق کنند و گاه باشد
که تخصیص بتکوین دهند و حکما گویند که هرگاه فاعلی واحد بود من جمیع الجهات و
الحیثیات از وی صادر نشود در مرتبه واحد مگر معلول واحد و سایر معلولات
از وی بواسطه صادر شوند و این قول بعید نیست از تحقیق و حدیث مؤید
این همت و محقق طوسی قدس سره اختیار این قول کرده و دلیلش آنست که
علت را لابد است از خصوصیتی معین که بآن خصوصیت معلول معین از او
صادر شود و شیء را خصوصیتی معین با شیء معین چون حاصل باشد همین
خصوصیت بعینها با شیء دیگر نتواند بود پس اگر معلول دیگر از او صادر شود بخصوصیت
دیگر و جهت دیگر تواند بود و ترکب علت از خصوصیتین لازم آید و این خلاف
فرض است و اختیار فاعل مانع از این حکم نتواند بود چه اگر اختیار عین ذات فاعل
باشد و تجدد و اختلاف در او نرود و موجب تکثر نتواند شد و الا غیر محل نزاع باشد

و فاعل هرگاه تام الفاعلیه باشد و تاثیرش موقوف بهیچ امری از امور نباشد
و با جمیع ما یتوقف علیه التاثیر او را حاصل باشد آنرا علت تامه خوانند و علت
چون تامه باشد تخلف معلول از او ممتنع باشد یعنی جایز نبود که علت تام باشد
و موقوف بر امری از امور نباشد و مع ذلک زمانی بگذرد و معلول از او
صادر نشود و در زمانی دیگر صادر شود و الا لازم آید ترجیح بلا مرجح چه صدور
معلول در وقت دیگر با امکان صدور او در این وقت ترجیح وقت دیگر خواهد
بود بر این وقت و این ممتنع است چنانکه دانسته شد و شیء واحد بسیط فاعل قابل
هر دو نتواند بود چه فعل و قبول منافی یکدیگرند در موضوع واحد جمع نتوانند شد مگر
از جهتین که موجب تکثر ذات موضوع نتواند شد و معلولات جسمیه مرکب باشد
از ماده و صورت چنانکه دانسته شد و فرق باشد میان ماده و علت مادی و همچنین
میان صورت و علت صوری چه ماده قیاس بصورت باشد و علت مادی
قیاس بمرکب از ماده و صورت مثلا هیولی ماده است نظر بصورت جسمیه
و علت مادی است نظر بجسم و هم چنین صورت جسمیه صورتست نظر بهیولی
و علت صوری است نظر بجسم و اعراض را ماده باشد چه موضوعات ماده
اعراض باشند اما علت مادی نباشد چه مرکب نیستند از ماده و صورت و حکما

گویند هر حادث زمانی را لابد است از ماده که حامل امکان او باشد و مراد از
امکان استعداد باشد که آنرا امکان استعدادی گویند و آن امری باشد
وجودی که مهیه بان نزدیکتر شود بطرف وجود و امکان ذاتی مرتبهٔ تساوی
مهیه است بطرفی وجود و عدم پس هر ممکن که امکان ذاتی بسبب تمامیت
اقتضاء علت مرجحه وجود کافی باشد در ایجاد او حادث زمانی نتواند بود
والا لازم آید که علتش تام نشده باشد چه تخلف معلول از علت تامه جایز نیست
بلکه قدیم زمانی خواهد بود و اگر امکان ذاتی در ایجاد او کافی نباشد انامری که
ضم شود بامکان ذاتی تا مرجح طرف وجود تمام شود و آن امر باید متعلق بزمان
و حرکت باشد یعنی تدریجی الحصول باشد تا موجب آن شود که زمانی در میان
آید که در آن زمان معلول معدوم بوده باشد حادث زمانی تواند بود چه
حادث زمانی چنانکه دانستی آنست که مسبوق باشد بعدم زمانی و آن امر
متعلق بزمان و حرکت که مقرب ممکن است بطرف وجود باید که او را نسبتی
و تعلقی باشد بآن ممکن والا بالضروره مقرب او بوجود نتواند بود پس اگر
آن ممکن بجمیع اجزائه و احواله معدوم مطلق باشد آن مقرب را که امریست
وجودی متعلق باو نتواند بود چه تعلق موجود بمعدوم مطلق متصور نیست
پس

پس چیزی از آن ممکن باید موجود باشد که او را اختصاص بآن ممکن بوده
باشد و آن چیز یا حال خواهد بود در ممکن و یا محل وی و وجود حال بی وجود
محل صورة نتواند داشت پس باید که محل آن ممکن باشد و محل منحصر است
در هیولی و موضوع پس اگر ممکن که کلام در حدوث اوست صورت باشد
باید که هیولای او پیش از او موجود باشد تا آن امر مقرب تعلق باو تواند داشت
و اگر عرض باشد وجود موضوعش پیش از او لازم بود و مراد از ماده در این
مقام اعم است از هیولی و موضوع پس هر حادثی مسبوق باشد بماده و مدتی
اعنی زمانی و آنچه گفتیم معلوم شد که حادث همیشه یا صورت خواهد بود یا عرض
و آن امر مقرب نیز عرض خواهد بود یا صورتی که حال باشد در مادهٔ سابقه حادث
که استعداد آن ماده باو تمام شود برای حدوث حادث و اگر صورت و عرض نیز
حادث باشند لامحاله مسبوق باشند بمادهٔ متلبسه بصورتی و عرضی دیگر تا منتهی شود
بصورتی یا عرضی که ماده در بدو فطرت بآن متلبس بوده و علت غائی فعلیات
بوجهی و معلول فعل است بوجهی دیگر چه علت فاعلیهٔ فاعل باشد و داعی و باعث
فاعل بر فعل تصور اوست پس علت فعل باشد و چون وجودش در خارج مترتب
بر فعلست معلول نیز فعل باشد اما علیتش باعتبار وجود ذهنی است و معلولیتش

باعتبار وجود خارجی و جمیع افعال طبیعیه را که مساوی قریبهٔ انها طبایع
عدیم الشعور اند مانند احراق نار و تبرید ماء و برا و مانند آثار صور معدنیه و افعال
قوای نامیهٔ نباتیه علل غائیه نهائی است که متصور و معقول مبادی است که وجود
طبایع مستند است بانها چه علت غائی لازم نیست متصور مبادی قریبه باشد
بلکه همین که متصور علل بعیده باشد کافی است چه پیشتر دانستی که علت قریبه حرکت
قسری طبیعت متصور است پس فاعل حرکت مرمی مثلا طبیعت مرمی باشد بقوتی
که متفاد است از رامی و علت غائی رمی که رسیدن بهدف است متصور طبیعت
مرمی نتواند بود که علت قریبهٔ رمی است بلکه متصور رامی است که علت بعیدهٔ رمی است
و اینمعنی رمی را از علت غائی داشتن بیرون نبرد پس همچگونه استبعاد نبود که با وجود
حکم و مصالحی که افعال طبایع مشتمل است بر انها فاعل قریب آن افعال طبایع عدیمة الشعور
باشند و معلول واحد شخصی را دو علت مستقله نتواند بودن بر سبیل تعاقب چه میان علت
و معلول لابدات از خصوصیتی که در آن خصوصیت معلول از علت صادر تواند شد
و آن خصوصیت مر معلول را نسبت بدو علت متباین نتواند بود مگر باعتبار امری
که مشترک بود میان علتین پس فی الحقیقه علیت راجع شود بان امر مشترک که امر
واحد است پس علت مستقل واحد نباشد مگر واحد و چون علل مرتب باین طریق که علت

معلول

معلول علتی دیگر بود و همچنین علتی را که بعد از او علتی دیگر در آن سلسله نبود بعیده
و علت اخیره را که مباشر معلول اخیر است قریبه و هرچه در مابین بعیده و قریبه بود
متوسط و متعدد تواند بود و ترتب علل الی غیر النهایه را تسلسل گویند و اگر علیه
مترتب شود دور نامند پس اگر از مرتبهٔ دویم برگردد دور مصرح و اگر از بالاتر برگردد
دور مضمر گویند و دور و تسلسل باتفاق علما باطل است اما دور بسبب آنکه مستلزم
تقدم شیء است بر نفس خود که بدیهی البطلان است و اما تسلسل بر بطلانش دلایل
بسیار است و از انجمله دو دلیل که اظهر و اشرف ذکر کنیم اول بر آن تطبیق و آن
جاری است بر امتناع عدم تناهی متصلات مرتبهٔ مجتمعه در وجود و متصلات
قاره و تقریرش آنست که گوئیم اگر ترتب علل مثلا غیر النهایه جایز باشد سلسله بهم
رسد مشتمل بر اجزاء غیر متناهی که از هر یک از آن اجزاء غیر جزء اخیر هم علت باشد
و هم معلول اما معلول نظر بجزء فوق و اما علت نظر بجزء تحت پس آن سلسله
فی الحقیقه منحل شود بدو سلسله یکی تمام علل و دیگری تمام معلولات و این هر دو سلسله
اگرچه بالذات واحد اند اما بحسب اعتبار عقل و در نفس الامر دو سلسله باشند که در نظر
عقل جدا باشند از هم و عدد احادی که از آن دو سلسله که سلسلهٔ معلولات باشند
افزون بود از عدد احاد سلسلهٔ دیگر که سلسله علل است بر احدی که آن معلول اخیر است

چه او معلولست و علت نیست و ما را میرسد که فرض کنیم تطبیق جزء اول از
سلسله علل با جزء اول از سلسلهٔ معلولات بلکه حاجت بفرض تطبیق نیست
چه جزء اول سلسله علل بازاء جزء اول از سلسلهٔ معلولات و در برابر اوست
چه آن علیه بازاء این معلولیت است و جزء دویم بازاء جزء دویم و همچنین پس
خواه فرض کنیم تطبیق را و خواه نه که انطباق واقع است بحکم عقل پس اگر هر دو سلسله
در طرف دیگر غیر متناهی باشند و سلسلهٔ معلولات در آن طرف منتهی نشود بلکه هر علیه
با علتی معلولیتی باشد لازم آید که عدد آحاد سلسله معلولات که زاید بود مساوی
باشد با عداد آحاد سلسله علل که ناقص بود و تساوی زاید و ناقص بدیهی البطلانست
پس واجبست انتهای سلسلهٔ معلولات و چون منتهی شد سلسلهٔ معلولات لازم
آید انتهاء سلسلهٔ علل نیز چه زیادتی سلسلهٔ معلولات بر سلسلهٔ علل نبود مگر بواحدی
و زاید بر متناهی بواحدی و بالجمله بقدر متناهی بالضروره متناهی است و اجرای
این برهان در متصلات ظاهرتر است و طریقش آنست که گوئیم اگر خطی مثلا غیر متناهی
باشد خواه از هر دو طرف و خواه از یکطرف غیر متناهی است باشد یکنوبت از مبدء
خط الی غیر النهایه اعتبار کنیم خطی و یکنوبت دیگر بعد از مبدء زراعی مثلا اعتبار کنیم
الی غیر النهایه خطی دیگر و اگر از هر دو طرف غیر متناهی بود نقطه بر هر موضع از خط

که خواهیم

که خواهیم فرض کنیم و از آن نقطه الی غیر النهایه اعتبار کنیم و از نقطه دیگر بعد از نقطه
اول اعتبار کنیم خطی دیگر و بر تقدیر خط دویم چون جزو خط اولست مغایر او باشد
مغایرتی که جزو است نظر بکل و بعد از آن تطبیق کنیم طرفی خطین را پس لامحاله خط اول
متناهی شود و الا تساوی زاید و ناقص لازم آید و خط دویم نیز متناهی شود چه زاید
بر متناهی بالضروره متناهی است و از تقدیر این برهان ظاهر شد که اجزاء وی موقوفست
بر اینکه اجزای سلسله و همچنین اجزاء فرضیه متصله همه مجتمع باشند با هم در وجود پس اجزاء
این برهان در مثل سلسله معدات و زمان و حرکت متصور نیست دویم برهان
تضایف و آن جاریست در هر چه اجزاء وی بالفعل موجود بود و متصف باشند بوصفین
متضایفین چون علت و معلولیت و سابقیت و مسبوقیت و مانند آن پس در
متصلات جاری نتواند شد و تقریرش آنست که گوئیم که هر یک از اجزاء سلسله علل
مثلا غیر از معلول اخیر متصف است بعلیتی و معلولیتی معا و معلول اخیر متصف است
بمعلولیت تنها و علیت و معلولیت متضایفانند و متضایفان متکافیانند
در وجود یعنی بازاء هر چه از احد المتضایفین موجود باشد واجبست موجود بودن
متضایف دیگر نیز و در هر جزو سلسلهٔ مفروضه علیتی موجودست بخلاف معلول اخیر که در او
معلولیت موجود است بدون علیت پس اگر سلسله منتهی نشود در طرف دیگر بعلیتی که

که متصف بمعلولیت نباشد و علیت آن علت باز آید معلولیت معلول اخیر
که فردی از احد المتضایفین است فردی از علت که متضایف دیگر است موجود
نباشد و این محالست و توقف اجزاء این برهان نیز بر ترتیب و اجتماع در وجود
ظاهر است و همچنین جمیع براهین ابطال تسلسل و عدم تناهی مشروط است باین
هر دو شرط نزد حکما اما اجتماع در وجود بسبب آنکه بدون اجتماع اجزاء سلسله معدومات
باشند و فسادی که سبب اتصاف بعدم تناهی بر اشیا راه یابد فرع آنست که صفت
عدم تناهی عارض ایشان باشد و عروض این معنی فرع آنست که انها را تحقق باشد
یا در خارج و یا در ذهن و تحقق در خارج بالفرض منتفی است و تحقق ذهنی موقوفست
بر اعتبار ذهن و ذهن از اعتبار غیر متناهی عاجز و از اینجا است که همه متفق اند
که تسلسل در اعتباریات جایز نیست بسبب آنکه اعتباریات منقطع شود بانقطاع
اعتبار و اما ترتب بسبب آنکه عروض عدم تناهی در منفصلات فرع عروض عدد است
و عروض عدد فرع تعین آحاد فرع ترتب مثلا عروض عشریت بر احاد و معینه
فرع اینست که بعضی از آن آحاد متعین باشد برای عروض واحدیت و بعضی برای
عروض اثنانیت و بعضی برای ثلاثیت و همچنین اگر ترتبی باشد در واقع میان آن
آحاد و یا ترتبی در آن احاد اعتبار کنیم معروض عدد عشره تواند بود و الا عشره نتواند بود
بلکه

بلکه از شانش خواهد بود که اگر اعتبار ترتبی در آن آحاد کنند بالفعل عشر گردد
و بدون اعتبار ترتیب عشره بالقوه خواهد بود نه بالفعل پس آحاد غیر متناهی
مادامی که غیر مترتب باشد غیر متناهی بالفعل نمی تواند بود و اعتبار ترتیب نیز اگر
کنند الی غیر النهایه اعتبار نتوان کرد بسبب انقطاع اعتبار پس غیر متناهی بالقوه
نیز نخواهد بود و چون معروض عدم تناهی اصلا نباشد فساد عدم متناهی در او راه
نتواند یافت و از انچه گفتیم ظاهر شد فساد طرق جماعتی که گمان برده اند صحت اجزاء
براهین ابطال تسلسل را در غیر متناهی غیر مرتب بتوهم اینکه عدد عارض آن شود
و سبب عروض عدد ترتبی که در عدد است در آن بهم رسد و جمهور متکلمین مطلق
غیر متناهی را ممتنع دانند لیکن دلیل وفا باثبات آن نکند **فصل ششم از**
باب اول از مقاله ثانیه در حدوث عالم و ذکر سبب احتیاج عالم بصانع بدانکه
جمیع عقلاء عالم از ملیین و غیرهم متفق اند در حدوث عالم یعنی جمیع ماسوی الله
تعالی بعضی مسبوقیت بعدم و اختلاف در این نیست و خلافی که هست در اینست
که عدم سابق عدم ذاتی است یا زمانی حکما بر آنند که عدم ذاتی است و متکلمین بر آنکه
عدم زمانی و کلمات انبیا علیهم السلام و حکماء اقدمین مطلق است در حدوث بی تعیین
و تخصیص بذاتی یا زمانی ندارد و حتی اینکه بعضی گمان برده اند که قول بقدم عالم از زمان

ارسطو ناشی شده و پیش از او نبوده و سببش آنست که چون قدما اطلاق حدوث
بر عالم میکرده اند و مراد ایشان حدوث ذاتی بود و مردم حدوث زمانی تصور
میکرده اند ارسطو تصریح بقدم زمانی کرده بواسطهٔ اظهار مراد قدما و اینمعنی را بعضی
از قلت تامل در قوانین حکمت حمل بر مخالفت ارسطو نموده اند با استادان
خود از حکمای اقدمین و صواب نه اینست و جمیع مخالفتهای ارسطو با اقدمین ازین
مقوله است چنانکه بعضی از انها را شیخ ابو نصر فارابی در جمع بین الرأیین بیان نموده
در احادیث ائمهٔ معصومین علیهم السلام تصریحی باحد الوجهین نیست بلکه مفهوم از آن
معنی است که سبب احتیاج بصانع باشد و بس غایتش علمای متکلمین از قدما و متاخرین
متفق اند در حدوث زمانی و نفی قدم زمانی و گاه باشد که دعوی اجماع نیز کنند
بر حدوث زمانی اما اثبات این اجماع مشکل است و اجماعی که متحقق است بر مطلق
حدوث است بی تقیید بذاتی یا زمانی و دلایل عقلیه که درین باب ایراد نموده اند
بغایت ضعیف است و حکمای متاخرین مجتهد در قدم زمانی و شبههٔ ایشان درین باب
خالی از قوتی نیست و تحقیق آنکه بعد از ایمان بمعنی حدوثی که سبب احتیاج عالم
بصانع است مشاجره و منازعه بین الطرفین مدخلی درین ندارد و زیاده از نفعی
ندارد بر آن مترتب نیست بل منازعه درین مشتمل از دو وجه بیرون گنجایش دارد یکی آنکه

سبب

سبب محتاج بصانع حدوث ذاتی است یا زمانی و دیگری آنکه امتداد زمان
در جانب ماضی متناهی است یا غیر متناهی و حق در محل نزاع اول آنست
که حدوث ذاتی که لازم معنی امکان است در سبب احتیاج بصانع مستقل
و کافیست چه رجحان احد طرفی ممکن بما هو ممکن محتاج است بمرجح چنانکه
بیان کرده شد و چون متکلمین امکان حدوث ذاتی را کافی در احتیاج
اثبات عالم بصانع ندانند بلکه حدوث زمانی را شهما یا بضم امکان علت
احتیاج دانند لهذا متصدی اثبات حدوث زمانی شده اند بدلایل عقلیه
که از عهدهٔ اتمام انها بدر نتوانند آمد و کار بر ایشان بغایت مشکل شده و دعوی
اجماع نیز بر تقدیر صحت مفید مطلوب نیست چه اثبات صانع موقوف علیه اثبات
نبوت است که موقوف علیه حجیت اجماعست بسبب آنکه اجماع از ادلهٔ سمعیه است
که موقوفست بر ثبوت نبوت و با وجود این بر ایشان وارد آید که اثبات صانع
واجب الوجود نتوانند کرد چه هرگاه سبب احتیاج بمؤثر حدوث زمانی باشد نه
امکان تواند بود که سلسلهٔ علل حادثات منتهی شود بممکن الوجودی که قدیم زمانی
باشد و چون امکان شهما موجب حاجت بعلت نیست نه دور لازم آید و نه تسلسل
و در محل نزاع دویم حق تناهی امتداد زمانست باجماع طبیعیین و انعقاد این اجماع

ظاهر التحقق است واینمعنی مستلزم حدوث زمانی اعنی مسبوقیت عالم بعدم زمانی
نیست بلکه حق آنست که ابتدای امتداد زمانست بعدم مطلق نه بعدم متقدر که مراد متکلمین
از عدم زمانی همان است وانرا زمان موهوم نامند چه این زمان موهوم اگر منشأ
انتزاع ندارد اختراعی محض خواهد بود واگر دارد غیر ذات باری تعالی باید باشد
چه وجود باری منزه از آنست که منشأ انتزاع مقدار تواند بود یا آنرا دارد واگر غیر
ذات باری باشد قدم چیزی از عالم لازم آید واین مناقض مطلوب ایشان است
بلکه حق آنست که عدمی که امتداد زمان منتهی باوست مانند عدمیت که امتداد قار
عالم جسمانی منتهی باوست چنانکه ورای سطح محدب فلک اعظم متقدر نیست
بل لاخلاء هناک ولاملاء همچنین ماورای امتداد زمان متقدر نتواند بود ومتکلمان
اگر حدوث زمانی عالم باینقدر اکتفا نمایند شک نیست در تحقق ودلیل براین
اجماع امت میتواند بود دلایل که خود متجشم اجرای آن شده اند وغایت سعی
عقول در اینمطلب تصحیح امکان اینمعنی است چنانکه بیان کردیم چه انعقاد اجماع
برخلاف ممکن متصور نیست واگر غرض ایشان اثبات سبق عدم متقدر باشد
چنانکه ظاهر بلکه صریح اقاویل ایشان است لامحاله اینمعنی عقلا ممتنع است ودعوی
انعقاد اجماع براینمطلب غیر مسموع وغرض حکما نیز از ادله تقدم زمانی اگر مناقضه

این دعوی

این دعوی متکلمین است شک نیست در صحت آن واگر غرض اثبات
عدم تناهی امتداد زمانست ادله ایشان مدخولست ومن بتوفیق الله
از عهده تنزیف انها در مؤلفات خود بیرون آمده ام وچون ذکر ادله طرفین
وبیان ضعف ومدخولیت انها موجب اطناب عظیم است وغرض نیز متعلق
نیست بآن لهذا اعراض نموده بهمین قدر که موجب ابتدای متبعا کلمات
جانبین بحقیقت امر میتواند شد اختصار کرده والله ولی الهدایة والعصمة

فصل هفتم از باب اول از مقاله ثانیه در اثبات واجب الوجود بدانکه مقصد

اقصی ومطلب اسنی از علم کلام وحکمت بلکه ثمره هر علمی ونتیجه هر معرفتی شناخت واجب
الوجود است وبنای همه خیرات واصل اساس جمله سعادات بر یقین بودن
بوجود مبدائی وصانعی که ابتداء هر وجودی وفیضان هر جودی از جناب کبریای
او بود ورجوع هر ذره وبازگشت هر قطره بدریای رحمت بی پایان او باشد
واین معرفت ویقین حاصل نتواند شد مگر بنظر عقل واعمال فکر در حقایق اشیا
وراه یافتن ببواطن موجودات وسفر کردن از حطه محسوسات بعالم معقولات
ونقل نمودن از منزل ادنای الفاظ ومصنوعات بمحل ارفع واعلای معانی ومفهومات
وآشنا شدن چشم بمشاهده نحوی دیگر از وجود ونوعی دیگر از هستی وبود که نه مانند این

وجود محتاج بود بمکان و زمان و ماده و موضوع و بتالیف و ترکیب و عوارض
و لواحق و حرکات و اوضاع بلکه وجودی بود مجرد و هستی باشد منزه و مقدس از حاجت
و نقص و آشنا شدن بچنین عالم شریف و خطیر رفیع منیف کار این چشم جسمانی
نیست بلکه بعد از ارتحال این مرحله محسوس که در اجزائی بودن است بمنزل معقول
که دیار کلی کشتن است و اقامت مستقیمی در انعقام کشوده شود و چشمی دیگر روحانی
که آن چشم مشاهدهٔ آن نحو از وجود و هستی توان نمود و حقتعالی بفضل و کرم
خود روزنی از آن عالم باین عالم کشوده و نمانه از آن نحو وجود در اینجا نموده
و آن روزنه و نمونهٔ وجود نفس ناطقهٔ انسانی است که اگر کسی خود را به بیند در حقیقت
آن نحو وجود را دیده باشد که مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ و باید دانست
که چنانکه عاقل از خاصیتی که در انسان بیند داند که جوهر انسان نه از جنس جوهر
این عالم جسمانیست و آن خاصیت فهمیدن مفهومات کلیه و معانی مجرده است
همچنین در واجب الوجود خاصیتی است که بآن خاصیت توان دانست که وجود
مقدس او نه از نحو وجود موجودات عالم امکانست و آن خاصیت محتاج بودن
هم است باو و مستغنی بودن او از همه که از لوازم وجوب وجودات و لهذا حکمای
الهیین و سایر علمای محققین بخست اثبات صانع بعنوان وجوب وجود کرده اند
یعنی

یعنی اثبات واجب الوجود کرده اند و بعد از آن از خاصیت وجوب وجود پی
بخصوصیت نحو جلال و سایر صفات کمالش برده و طریق اثبات واجب الوجود
حاجت و اضطرار وجود ممکن است که محتاج باثبات نیست و بعلتی و مرجحی و وجوب
انقطاع سلسلهٔ حاجت پس عمده در اثبات واجب دانستن احوال ممکن است
و شناختن خاصیت وجود ممکن که محتاج بودن اوست بمرجح و امتناع ترجیح
وجود بنفسه و بطلان اولیت ذاتیه و امتناع ذاب سلسله حاجت الی غیر النهایة
که تسلسل عبارتست از او و امتناع حصول وجود بر سبیل دور و جمیع این مقدمات
براهین قطعیه در فصول سابقه دانسته شد و بعد از حصول علم قطعی عقلیات
مذکوره حصول علم بوجوب وجود واجب الوجودی که مبدء سلسلهٔ علیت و منقطع
مادهٔ حاجت باشد واجب شود و تخلف نتواند کرد و ترتیب مقدمات مذکوره
و تقریر برهان بر وجوب واجب الوجود بقوانین و شرایط معتبر در انتاج چنانست
که گوییم شک نیست در وجود ممکن الوجودی و وجود ممکنی محتاج است بمرجحی و علتی
که موجود باشد در وقت وجود و آن علت نیز اگر ممکن الوجود باشد محتاج خواهد
خواهد بود بعلتی دیگر و این علت اگر ممکن اول باشد دور صریح لازم آید و اگر
ممکن ثانی باشد نقل کلام در علت آن کنیم و در هر مرتبه اگر علیت رجوع کند دور

صریح یا مضمر لازم آید و اگر در هیچ مرتبه رجوع نکند بلکه علیت از هر مرتبه منتقل
بمرتبهٔ دیگر شود الی غیر النهایه تسلسل لازم آید و امتناع دور و تسلسل برهان
قطعی ثابت شد پس واجب باشد انقطاع سلسلهٔ علیت و انتهاء حاجت بوجود
علتی واجب الوجود که وجودش بنفس خود باشد و محتاج بعلتی و مرجحی نباشد و هو
المطلوب و چون وجود واجب الوجود ثابت شد وجوب وجود در او خاصیتها است
و آن خاصیتها لامحاله در او متحقق باشد و آن خاصیتها بیان کرده شد و چون
آن خاصیتها همه در او موجود باشد باید که واجب الوجودی که ثابت شد
وجود او محتاج نباشد بغیر خود پس باید مجرد باشد از ماده و موضوع و زمان و مکان
و محل و حال و بالجمله از هر مستلزم افتقار و احتیاج بغیر بود و باید که بسیط الحقیقه
باشد که ترکیب بوجهی از وجوه در او نبود و باید که وجودش در خارج عین حقیقتش
بود و ماهیتش در ذهن عین وجودش بود بطریقی که دانسته شد پس باید که او را
شریکی و نظیرش نبود در وجود و نه در حقیقت و او را ضدی و کفوی چه ضد مستلزم
مجانست باشد و ترکیب لازم آید و کفو مستلزم معلولیت بود چنانکه دانسته شد و افتقار
لازم آید و چون در او ترکیب نبود پس او را جنس و فصل نباشد و چون او را ماده نباشد
که مستلزم احتیاج است پس صورت نباشد و جسم نبود و چون جسم نباشد ذو مقدار
نباشد

نباشد چه مقدار از خواص جسم است و چون مقدار نبود از خواص جسم است و چون
مقدار نبود قابل تجزیه و تقسیم نباشد و چون علم بوجود واجب الوجود و تحقق خواص
وجوب وجود با توابع و لوازم آن حاصل معرفت واجب الوجود بصفات سلبیه که انها را
صفات جلال نیز گویند حاصل شد و آنچه باقی ماند معرفت صفات ثبوتیه است که
انها را صفات جمال و صفات کمال نیز گویند **فصل هشتم از باب اول از**
مقالهٔ ثانیه در صفات واجب الوجود و در آن چند فصل است **فصل اول**
از باب دویم از مقالهٔ دویم در بیان صفات سلبیه و ثبوتیه و معنی اسم
و صفت و فرق میان صفت و اسم اشاره شد بانکه واجب الوجود را دو گونه
صفاتست صفات سلبیه یعنی صفت چند که سلب در مفهوم انها معتبر است نسبت
بامور که ممتنع است اتصاف واجب تعالی بانها و واجبست نفی و سلب انها
از واجب الوجود و صفات ثبوتیه یعنی صفت چند که واجبست اتصاف واجب تعالی
بانها اما صفات سلبیه راجع شود بتجرد و تنزه واجب تعالی از هر چه لایق بجلال او
نیست مانند جوهریت و جسمیت و مادیت و ترکیب و شریک و کفو و ضد و انداد
آن و دلیل بر تنزه واجب تعالی از انها اتصاف اوست بوجوب وجود که عین حقیقت
اوست چه خواص وجوب وجود مستلزم نفی انهاست و همه انها دانسته شد بغیر از جوهریت

وآن نیز لازم آید از اینکه دانسته شد که وجود واجب تعالی عین ذات اوست
واو را ماهیتی نیست بغیر از وجود و نزد حکما جوهر ماهیتی است که هرگاه موجود شود
در موضوع نباشد و جوهر را جنس یا تحت خود خوانند پس جوهر با این معنی بر واجب
تعالی اطلاق نتوان کرد از دو جهت اما متکلمین چون در تعریف جوهر ماهیت را
اعتبار نکنند بلکه جوهر را موجود لا فی الموضوع دانند خواه ذو ماهیت باشد و خواه نه
پس اطلاق جوهر بر واجب تعالی نزد ایشان عقلاً ممتنع نیست لیکن چون اسماء الله
توقیفی است یعنی موقوفست باذن شارع و در اطلاق جوهر بر واجب تعالی وارد نشده
پس شرعاً ممتنع باشد و ما چون بیان خواص واجب الوجود بیشتر کردیم و آن مستلزم
نفی صفات سلبیه است و بعد از آن اشاره بتعریف صفات سلبیه بر خواص واجب
نیز کردیم پس اینجا حاجت بتجدید بیان نیست بلکه در این باب مقصود است بذکر
صفات ثبوتیه بدانکه در موجودات خارجی هرچه جوهر و قایم بنفس خود است آنرا ذات
گویند و هرچه عرض و قایم بغیر است آنرا صفت خوانند و هر لفظی دلالت کند بر ذات
بی اعتبار صفتی از صفات آنرا صفت گویند چون قایم و ضارب و احمر و ابیض
پس ذات و صفت متقابل هم اند در معانی و مفهومات و اسم و صفت تنها
کند بی ملاحظه ذات صفت گویند چون علم و قدرت و ارادت و مانند آن و این
الفاظ

الفاظ را در غیر واجب تعالی صفت نگویند بلکه معانی آنها را صفت متقابل ذات
گویند و لفظی که دلالت کند بر ذات باعتبار صفت اعنی لفظی را که باصطلاح
سابق در بارهٔ دیگران صفت متقابل اسم میگفتند در بارهٔ واجب تعالی آنرا اسم
خوانند چون عالم و قادر و مرید و امثال آن پس الفاظ علم و قدرت و مشیت
و حیوة و مانند آنها صفات الله باشند و الفاظ عالم و قادر و مرید و شائی و حی
و امثال آنها را اسماء الله پس آنچه اسماست در واجب صفات باشد در غیر واجب
لیکن فرقی هست میان اسم در واجب و صفت و غیر واجب و آن فرق آنست
که ذات در مفهوم صفت در غیر واجب بطریق ابهام و اجمال معتبر است
نه بر سبیل تعیین و تفصیل مثلا مفهوم قایم ذاتست که ماخوذ باشد با صفت
قیام و بقرینهٔ خارجی مفهوم شود که آن ذات مثلا ذات زید است و در مفهوم
اسم در واجب ذات معین معتبر است مثلا معتبر در مفهوم عالم که از اسماء الله
باشد معنی است که ذات واجب الوجود باشد ماخوذ با صفت علم و همچنین
قادر و حی و امثال آن و دور نیست وجود این فرق باعث مغایرت در تسمیه
شده باشد و در میان اسماء الله اسمیست که بجای علم است در غیر واجب و آن
لفظ الله است که موضوع برای ذات واجب الوجود مستجمع جمیع صفات کمال و

گفتیم این اسم بجای علم است و نگفتیم که علم است بسبب آنکه معتبر در مفهوم علم اسم
ذات معین است باعتبار صفتی از صفات و در اسم الله معتبر اسم معین است
باعتبار جمیع صفات پس فرق میان اسم الله و سایر اعلام اعتبار صفت است
و عدم اعتبار صفت و فرق میان اسم الله و سایر اسماء الله اعتبار جمیع
صفاتست و اعتبار بعضی از صفات پس فی الحقیقه سایر اسماء الله نیست مگر تفصیل
اسم الله پس اسم اعظم اسماء الله باشد **فصل دویم از باب دویم از مقاله دویم**
در کیفیت صفات واجب تعالی بدانکه مذهب جمیع حکماء و معتزله از متکلمین
و امامیه باجمعهم ثابت و محقق در کلمات و احادیث امیر المؤمنین و سایر
ائمه معصومین صلوات الله علیه و علیهم اجمعین آنست که در واجب تعالی
صفت مقابل ذات یعنی عرضی و معنی که قایم باشد بذات واجب تعالی و ذات
واجب تعالی موضوع و محل آن باشد متحقق نیست بلکه صفات واجب تعالی عین ذات
اوست چنانکه وجود عین ذات اوست باین معنی که کاری که در غیر واجب تعالی
از ذات غیر باعتبار قیام صفت بآن ذات ناشی شود در واجب تعالی از ذات
بی قیام صفتی باو ناشی شود مثلا انکشاف و تمیز اشیاء از ذات زید باعتبار
قایم بودن صفت علم باو حاصل شود و تا صفت علم قایم بذات زید نشود
انکشاف

انکشاف و تمیز او نیاید بخلاف واجب تعالی که انکشاف و تمیز اشیاء از ذات
بذاتها آید و در انکشاف و تمیز محتاج نیست که صفت علم قایم بذات او باشد
و همچنین در سایر صفات پس لفظ علم در واجب عبارت باشد از ذات واجب
باعتبار ترتب اثر صفت علم براو و لفظ عالم در لغت عبارتست از ذاتی که ثابت
باشد مفهوم علم برای او و ثبوت مفهوم علم برای شیء اعم است از اینکه صفت علم
قایم باشد بذات او یا ذات او عین علم باشد یعنی ذات او ذاتی بود که از علم
مترتب بود بر وجه حقیقت علم آن است که اثر علم براو مترتب شود خواه صفتی باشد
قایم بذات شیء و خواه نفس ذات شیء اگر کسی گوید که لفظ مشتق در لغت موضوع است
برای ذاتی که قایم باشد بمبدء اشتقاق باو جواب گوئیم اولا که لا نسلم که لفظ مشتق
موضوع باشد برای معنی مذکور بلکه موضوع است برای ذاتی که ثابت باشد مفهوم مبدء
اشتقاق برای او اعم از اینکه ثبوت مفهوم مبدء باعتبار قیام مبدء باشد یا باعتبار
مترتب اثر مبدء و بر تقدیر تسلیم گوئیم وضع لغت برای تفاهم اهل عرفست و علوم آلهیه
و همچنین سایر علوم عقلیه مستفاد از موضوعات لغوی و متفاهم اهل عرف نیست
بلکه مستفاد از براهین عقلیه است و چون حکم عقلی از جهت برهان ثابت شد در اطلاق
لفظ مناسبتی و تجوزی کافی تواند بود و چنانکه در اطلاق لفظ موجود بر واجب تعالی

چه قیام وجود که مبدا اشتقاق اوست ممتنع است بر ذات واجب چنانکه
دانسته شد و برآن بر عینیت صفات در واجب الوجود چند چیز است اول آنکه
اگر صفات واجب زاید باشد بر ذات و قایم بذات واجب خواه مستند بذات
واجب باشد و خواه مستند بغیر که بالضرورة متاخر خواهد بود بالذات از ذات واجب
و واجب در مرتبهٔ ذات که مقدم است بر صفات خالی خواهد بود از صفات و در آن
مرتبهٔ مقدمه که صفات هنوز موجود نیست امکان صفات خواهد بود با آنکه مرتبهٔ
ظرف امکان صفات باشد و لازم آید که واجب الوجود در مرتبهٔ ذات مشتمل باشد
بر جهت امکانی و حال آنکه واجب الوجود بالذات واجب الوجود است من جمیع الجهات
و الا لازم آید که مرکب باشد از جهتی وجوب و امکان چه بالضرورة جهت و امکان
هر دو از جهت واحد نتوانند بود بر آن دیگر وجود واجبی اکمل انحاء وجودات بالضرورة
و وجود مصدر آثار است و هر یک از وجودات ناقصهٔ امکانیه در صدور آثار
محتاج است بصفت که بواسطهٔ هر صفتی نوعی از آثار از او صادر گردد پس احتیاجی
بصفت در صدور آثار نقصیت در وجود پس وجودی که مستغنی باشد از صفت
اکمل انحاء وجودات باشد پس برآن بهیات شکل اول منعقد گردد باین طریق
که وجود واجبی اکمل انحاء وجودات و اکمل انحاء وجود مستغنی است از صفت پس
وجود

وجود واجبی مستغنی باشد از صفت برآن دیگر اگر صفات کمالیه واجب زاید
باشند و متاخر از ذات واجب لازم آید که واجب در آن مرتبه مقدمه خالی باشد
از صفات کمال و خلو از صفات کمال لامحاله نقص باشد پس ذات واجب العیاذ
بالله در آن مرتبه مشتمل باشد بر نقص برآن دیگر اگر صفات واجب مثل علم و قدرت
و ارادهٔ زاید باشند بر ذات واجب لامحاله معلول واجب باشند و صدور
آنها از ذات واجب بوساطت همین صفات نتواند بود و الا تقدم شیء بر نفس
لازم آید و بوساطت صفات دیگر مثل آن صفات نیز نتواند بود و الا تسلسل
لازم آید بلکه باید بی وساطت صفات باشد پس ذات واجب نظر بصفات
خود فاعل موجب باشد و فعل فاعل موجب بر سبیل اضطرار باشد و فعل اضطراری
بالضرورة نقص بود و نقص بر واجب الوجود روا نبود و برآن دیگر اگر ذات واجب
محل صفات خود باشد قابل قبول آن صفات تواند بود و لامحاله فاعل نیز بود چه اسناد
صفات واجب بغیر واجب روا نبود پس لازم آید که ذات واحد من جمیع الجهات
هم فاعل و هم قابل و امتناع این ثابت شد دیگر بر مذاق متکلمین صفات زاید
یا حادث باشند و یا قدیم بنابر اول ذات واجب محل حوادث شود و بنابر ثانی
تعدد قدما لازم آید و هر دو ممتنع باشد و مذهب اشاعره زیادتی صفاتست

بر ذات واجب و معتزله بر ایشان اولا تعدد قدما لازم آرند و ایشان در جواب
گویند که ممتنع ذات قدیمه است نه صفات قدیمه و ثانیا بر ایشان شرک لازم آورند
چه شریک باری عبارت از قدیمی است که وجودش از خود باشد نه از غیر و هر
قدیمی تر متکلمین وجودش از خود باشد چه قدم را منافی معلولیت دانند و ایشان
در جواب گاه گویند که شریک باری ذاتی است که قدیم باشد و صفت ذات
نتواند بود و گاه گویند شریک غیری را گویند که مشارک باشد و صفات واجب
غیر واجب نیست اگرچه همین هم نیست و گویند صفات الواجب لا هو و لا غیره و تو
براهین مذکوره از امثال این گفت و شنید فارغ می توانی بود و اشاعره بر نفی
صفات لازم آرند و گویند فرقی نیست میان عینیت صفت و عدم صفت پس لازم
آید که واجب خالی از صفات کمال باشد و خلو از صفات کمال نقص باشد و جوابش
آنست که خلو از صفت کمال وقتی لازم آید که آثار صفت منتفی باشد اما با ترتب
آثار صفت خلو از صفت لا نسلم که نقص باشد بلکه در غایت ظهور است که ترتب
اثر صفت بر ذات ما عدم حاجت بصفت اکمل است از ترتب اثر با وجود صفت
و حال آنکه ما قایل بعدم صفت مطلقا مفهوما و مصداقا نیستیم بلکه قایلیم
بتحقق مفهوم صفت و لا نسلم که در تحقق مفهوم صفت مصداق مغایرت ذات
لازم باشد

لازم باشد بلکه تحقق مفهوم را لابد است مصداقی اعم از اینکه مغایر ذات باشد
چنانکه در ما یا عین ذات باشد چنانکه در واجب **فصل سیم از باب دویم از
مقاله دویم** در تقسیم صفات ثبوتیه و اشاره بانکه کدام قسمت که عین است
در واجب تعالی بباید دانست که صفت ثبوتی بر سه گونه است حقیقت محضه مثل
حیوة و اضافیه محضه مثل خالقیت و رازقیت و حقیقیه ذات الاضافه مثل عالمیت
و قادریت حقیقیه محضه آنست که مفهومش مفهومی باشد اضافی و بالجمله تحقق صفت
و ترتب اثر هر دو موقوف باشند و حقیقیه ذات الاضافه آنست که اضافه در مفهومش
مندرج نبود اما عارض او شود و بالجمله تحققش موقوف نباشد و ترتب اثر موقوف باشد
مثلا عالمیت بودن شیء است بحیثیتی که اگر دانستنی باشد پس تواند بود که عالم موجود
باشد و معلوم موجود نباشد پس بودن بحیثیتی مذکوره مستلزم وجود چیزی که مضاف
او باشد نیست و چون معلوم موجود شود اضافه لا محاله متحقق شود میان عالم
و معلوم و اینکه گفتیم بخلاف رازقیت است مثلا چه تا مرزوق نباشد رازقیت
متحقق نشود اگر سؤال کنند که رازقیت نیز بودن شیء است بحیثیتی که اگر مرزوق
متحقق شود روزیش دهد پس فرق چیست میان او و عالمیت جواب گوئیم که این
مفهومات را مرجعی نیست بغیر از عرف و متعارف نیست که اطلاق رازق کنند

مگر بر کسی که رزق از او متحقق شده باشد همچنانکه متعارف نیست که اطلاق سخی
وجواد کنند مگر بر شخصی که سخا وجود از او بفعل آمده باشد بخلاف عالمیت که هر که از
شانش علم باشد یا بمعنی که بفعل آمدن علم از او موقوف بهیچ چیز نباشد مگر
بتحقق معلوم در عرف او را عالم گویند مثلا کسی را که مشکلی در علم نحو باشد گویند
که عالم این اشکال فلان نحویست وحال آنکه صورت آن اشکال در ذهن
آن نحوی در نیامده باشد چه جای جلش و شاهد اینکه گفتیم بینایست چه لا محاله
بینا گویند کسی را که بصر صحیح داشته باشد اگرچه مبصری پیش او حاضر نباشد
و سر این فرق که بیان کردیم آنست که مثل رازقیت و سخا وجود صفات
مثل نباشند و صفت فعل آنست که اغلب اوقات از مباشرت و تمرن کارها
بهم رسد و بر سبیل ندرت اگر بعض پیش از مباشرت بحسب فطرت موجود باشد
نیز وجود ظاهر و معلوم نشود مگر بمباشرت افعال بخلاف صفات حقیقیه
که صفات ذات باشند و نوع دیگر از صفات فعلی باشد که از مبادی فعل
و یا از توابع و لوازم فعل باشد مانند ارادت و کراهت و شوق و نفرت و
حدوث این قسم نیز در وقت حدوث فعل باشد و چون این جمله دانسته شد
بباید دانست که آنچه عین است در واجب صفات حقیقیه است علی الوجهین

نه اضافه

نه اضافه محضه چه مفهوم اضافی عین ذات نتواند بود و کمالی در نفس اضافه
نیست که خلو از او مستلزم نقص باشد بلکه اضافات بعد از کمال و تمامیت
ذات عارض شود و محققین از حکما بر آنند که صفات اضافیه واجب با کثرت
مفهومات نیست در خارج مگر عین اضافه واحده که آن اضافه مبدأیت نظر
بجمیع اشیا و چنانکه ذات واحده علم باعتباری و قدرت است باعتباری و ارادت است
باعتباری و همچنین کذلک اضافه واحده که آن مبدئیت اشیاست خالقیت است
باعتباری و رازقیت باعتباری و رحیمیت است باعتباری و رحمانیت است
الی سایر الاضافات و اختلافی نیست مگر بحسب اعتبار و آن اضافه واحده
واحد است بحسب اوقات و زمان مختلفه نیز من الازل الی الابد و اختلاف
و تجدد اوقات و زمان موجب اختلاف و تجدد آن اضافه واحده نیست چه
نسبت جمیع ازمنه و اوقات و امکنه و ابعاد نظر بذات مقدس واجب نیست
مگر نسبت واحده و فهم این معنی اگرچه بغایت دشوار است خصوصا متخصصین
در سبح زمان و حصار مکان را که سر تجرد از کرسیان تعلق بر نیاورده باشند
و مشاهده فضای واسع لا زمان و لا مکان به بصر بصیرت ننموده اما مطابق
واقع است و مؤدی بر آن و مطابق مفهوم از احادیث و قرآن چون این

معانی دانسته شد شروع در اثبات بعض از صفات کمال که محتاج باثبات
باشد و شرح معانی و بیان کیفیت انها کرده خواهد شد **فصل چهارم از باب
دویم از مقاله دویم** در بیان قدرت واجب تعالی و اراده و اختیار بدانکه
قدرت بمعنی قوة و توانائیست و توانائی بر خالق و صفتی اطلاق کنند که
فاعل را نظر بفعل و ترک هر دو باشد مثلا گویند که زید تواند که کتابت کند
بنابر انکه تواند که هم نکند و نگویند که مثلا اتش تواند بسوزاند بسبب انکه نتواند
که نسوزاند پس قدرت امکان صدور فعل و ترک باشد نظر بفاعل بطریق تساوی
پس رجحان احدهما لا محاله محتاج باشد بمرجحی که از داعی گویند یعنی باعث
بر فعل یا ترک و باید که متصور فاعل باشد و فی الحقیقة آن تصور و علم مرجح
خواهد بود پس قدرت البته مقارن علم و شعور باشد و بهمین جدا شود قدرة
از امکانی که هر معلول را در مرتبهٔ وجود علت حق باشد و آن امکان لا محاله
مستلزم تساوی فعل و ترکست نظر بفاعل و حال انکه آن تساوی را مطلقا
قدرت نگویند و همچنین هر فاعلی طبیعی که تاثیرش موقوف باشد بوجود شرط شک
نیست که وجود و عدم مشروط با قطع نظر از وجود و عدم شرط متساوی النسبة
باشد نظر بفاعل و ظاهر است که آن تساوی قدرت نباشد بلکه قدرة تساوی است

که مقارن

که مقارن شعور فاعل باشد و مرجحی که لابد است ضم شدن او تا علت
فعل یا ترک تمام شود میباید متعلق بشعور باشد و تعلق شعور با او مرجح
فعل یا ترک و متمم فاعلیت فاعل گردد پس مطلق مقارنت شعور در مقدور
بودن فعل کافی نیست و الا بایستی که حرکت ساقط از کنار بام حرکت
اختیاری بودی بلکه میباید شعور از مبادی فعل بود تا فعل اختیاری باشد
پس هرگاه شعور از مبادی فعل باشد اگر همیشه از فاعل آن فعل صادر گردد
که همان اختیاری و مقدور خواهد بود این بود بیان معنی قدرت و قدرت
بانمعنی موجب اضطرار و ایجاب بود و قدرت را معنی دیگر است که بانمعنی
مقابل عجز بود و آن قاصر نبودنست از افادهٔ وجود یا از منع وجود و این معنی
اعم است از معنی اول چه انمعنی در فاعل مضطر نیز یافت شود و اما اراده حالتی
بود که حاصل شود فاعل را بعد از تصور منفعت یا مصلحت که داعی عبارت
از آنست یا ارتفاع موانع و انحالت را عزم و اجماع نیز خوانند و در اغلب
تابع شوق بود و غیر شوق بود بدلیل انکه گاه باشد که شوق باشد بدون اراده
چنانکه در تناول اشیاء محرمه و ضارهٔ بیماران و متقیان را و چون اراده
جازمه حاصل شد فعل واجب شود چه اگر واجب نشود همان در مرتبهٔ قدرت

وامکان باقی باشد موجود نتواند شد بدلیلی که دانسته شد در بیان آنکه ما یمکن
واجب نشود بعلت ممتنع باشد وجودش واین واجب شدن فعل بسبب
ارادهٔ منافی مقدوریتش نبود بنا بر آنکه قدرت مقدم باشد بر اراده ومنافات
نبود میان وجوب بعدی وامکان قبلی پس صدور فعل از فاعل مختار
ممکن بود نظر بقدرت وواجب شود نظر باراده واما اختیار ترجیح دادن
احد الطرفین متساویین بود که هر فعل ثابت است نظر بحصول ارادهٔ جازمهٔ
متعلقه بان طرف بر طرف دیگر واین ترجیح چون موقوفست بحصول علم
متعلق بوجود مصلحت وارتفاع مفسده پس اگر علم نظری باشد وهنوز
حاصل نشده باشد احتیاج افتد بزمانی که در او تامل وملاحظه رود ونظر وفکر
در او ممکن شود پس تراخی وفاصلهٔ زمانی حاصل شود میان ذات قادر از این
حیثیت که قادر است ومیان صدور فعل از او وتراخی وفاصله متفاوت
بود بقدر تفاوت زمنهٔ فکر وتامل در حصول علم وفعل لامحاله مسبوق شود
بعدم زمانی واگر علم مذکور حاصل باشد در مرتبهٔ قدرت ومحتاج تحصیل نباشد
تحصیل نباشد واجب شود که ترجیح دفعه حاصل شود ووجود فعل ترتب گردد
بدون آن تراخی وفاصلهٔ زمانی این بود بیان مفهومات الفاظ ثلثه واما
دلیل

دلیل بر آنکه واجب الوجود قادر مختار است نزد متکلمین که قایلند بحدوث
عالم بمعنی جمیع ما سوی الله وسبق قبلیش بعدم زمانیست که اگر چنین بودی
بلکه فاعل موجب بودی وبر سبیل اضطرار وایجاب فعل عالم از او صادر
شدی هر آینه تخلف عالم از او وحدوث او در جزء معین از زمان وهمگی وقت
حدوث عالم باشد صورت نبستی والا ترجیح بلا مرجح لازم آمدی چه مرجح
ذات فاعل نتواند بود واراده نیز بالعرض نیست که مرجح تواند شد وامری
دیگر خارج نیز نتواند چه هر چه خارج فرض کنی از ذات فاعل داخل عالم خواهد
بود که مفروض حدوث اوست بجمیع اجزاء پس واجب شد که فاعل مختار باشد
وبارادهٔ ترجیح حدوث در وقت معین کرده باشد ومتعلق اراده لامحاله
مصلحتی خواهد بود که راجع شود بعالم نه بفاعل ونزد حکما دلیل قدرت واختیار
واجب دو چیز تواند بود یکی آنکه بر سبیل اختیار اشرف واکمل است از فاعل بر سبیل
اضطرار بالبدیهه وواجبست بودن واجب تعالی بر اکمل انحاء فاعلیت
پس فاعل مختار باشد واین دلیل اثبات جمیع صفات کمال برای واجب تعالی
کنند وعلاوه در این باب آنست که هرگاه طرفین نقیض هر یک بوجهی باشند
که صحیح باشد اتصاف موجود بما هو موجود باو ومع یکطرف اشرف از طرف دیگر

بود عقل حکم کند که واجب الوجود باید که متصف بطرف اشرف باشد مانند
قادر و مضطر و عالم و جاهل و متکلم و غیر متکلم و همچنین حیوة و سمع و بصر
بامقابلات انها دلیل دویم آنکه هر یک از اجزاء عالم از مجردات و مادیات
و سموتیات و ارضیات مشتمل بر حکمتها و مصلحتهای عظیم که راجع شوند
بنظام عالم چنانکه حکما و محققین علما درین باب مجلدات تصنیف کرده اند
و مؤلفات پرداخته بوجهی که چون عقل مطلع بر انها شود شک نکند در انکه
فاعل و صانع انها را مگر بجهة آن مصلحتها و حکمتها از روی کمال علم و دانش
آن مصالح و حکم پس علم قطعی حاصل شود بانکه صانع ترجیح وجود آن موجودات
بر عدم نکرده مگر برای آن غایات و اگر نه آن غایات برای وجود و عدم هر دو
نظر بذات صانع مساوی بودی و مراد از قدرت و اختیار نیست مگر
همین و از تضاعیف انچه مذکور شد دانسته شد که اراده در واجب تعالی نیست
مگر علم بمصلحت و همچنین کراهت نیست مگر علم بمفسده و علم نیست مگر عین
ذات چنانکه قدرت پس ذات مقدس واجب تعالی باعتبار انکه وجود و عدم
اشیاء نظر باو مساوی است عین قدرت باشد و باعتبار انکه منکشف شود
باو مصالح و مفاسد اشیا عین ارادت و کراهت و این ارادت و کراهت

در فعل خاص بی واسطهٔ واجب تعالی و آن نزد حکما نیست مگر شئ که معلول
اول و عقل اول باشد ارادت نظر بوجودش و کراهت نظر بعدمش
و این ارادت و کراهت متضمن جمیع ارادتها و کراهتها وسایط است
نظر بافعال صادر بواسطه و چون افعال بواسطه مستند است بواجب تعالی
علة العلل است کذلک جمیع ارادت نیز مستند بارادهٔ واجب است
که ارادة الارادات است و این استناد اجمالیست و نیز هر اراده که از واسطهٔ
نظر بفعلش صادر شود بارادهٔ واجب تعالی صادر شود و ارادهٔ تفصیلی
و این ارادهٔ تفصیلی واجب را که متعلق است بارادهٔ وسایط امر گویند
و امر دو نوع باشد تکوینی و تکلیفی امر تکلیفی بخطاب و عبارت و لفظ باشد
مثل صلوا و صوموا که در کلام الهی وارد شده و امر تکوینی عبارت از ارادهٔ
تفصیلی واجب باشد که مذکور شده و اطلاق لفظ امر بر ارادهٔ مجاز باشد و گاه
باشد که از آن اراده که امر تکوینی عبارت از اوست بنابر سهولت فهم بلفظ
کن که صیغهٔ امر است تعبیر کنند کما قال الله تعالی إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا
أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ چون این قول و خطاب معنی قول و خطاب عقلی باشد
که حقیقت قول و خطاب همان است پس ارادهٔ واجب تعالی در تکلیفات

عبارت از امر خطابی باشد و کراهت عبارت از نهی خطابی باشد و امر و نهی
در تکوینیات عبارت از اراده و کراهت بود بر عکس اول و در تکلیفات
اراده مکلف گاه باشد که مطابق اراده الهی شود و طاعت عبارت از آن
بود و گاه باشد که مخالف افتد و معصیت عبارت از آن باشد و این بسبب
تعارض ارادت متخالفه مکلفین است که از ترکب قوی و دواعی مختلفه
ناشی شود و در تکوینیات ارادت وسایط البته مطابق اراده الهی باشد و اصلا
مخالفت نیفتد و معصیت واقع نشود چه وسایط اگر مجردند چون عقول و نفوس
فلکیه اراده ایشان لامحاله عقلی صرف بی معارض و مزاحم باشد و مخالفت
متصور نشود و اگر وسایط مادی باشد مانند طبایع لامحاله از مخالفت دور
تر باشند چه مخالفت فرع شعور و اراده است که در طبایع مفقود است
بلی چون تاثیرات طبایع بحسب استعدادات مواد قابله است و استعدادات
مستند بامور خارجه اتفاقیه از اوضاع و حرکات مختلفه متعارضه و این امور
اتفاقیه مستند بالعرض باسباب طبیعیه مستنده باراده الهی چنانکه ما
در کتاب کلمه طیبه بیان کرده ایم پس گاه باشد که خلاف صوره مطلوبه بالطبع
در ماده روی دهد بنا بر سوء استعدادی که در ماده اتفاق افتد مانند اصبع

زایده

زایده و تشویهات خلقیه و انها نیز بالعرض مستند باشند باراده الهی پس
انها مخالف اراده باشند بوجهی اعنی بالذات و موافق اراده باشند اعنی
بالعرض و از اینجا سر قضا و قدر متعلق بشر در واقعه بالعرض ظاهر تواند شد
چنانکه بیاید انشاء الله العزیز و چون دانسته شد که اراده واجب تعالی بر دو گونه است
اراده اجمالیه نظر بکل که تفصیل است نظر بمعلول اول و اراده تفصیلیه
نظر بکل که سبب قریب اراده وسایط است و امر تکوینی عبارت از اوست
پس آنچه عین ذات واجب تعالی است اراده اجمالیه است که صفت ذاتست
و نیز همین اراده است که عین علم است نه اراده تفصیلیه که او امر تکوینیه
الهیه است از مبادی قریبه افعالی است و حادث در وقت حدوث افعال
پس صفت فعل باشد نه صفت ذات و دانستی که آنچه عین است در واجب تعالی
صفات ذاتست نه صفات افعال بلکه صفات افعال حادث است
بحدوث افعال پس ممتنع است که عین ذات قدیمه باشد و چون این
جمله دانستی بدانکه آنچه در احادیث ائمه طاهرین صلوات الله علیهم اجمعین
وارد شده که اراده صفات فعل است و حادث بحدوث فعل چنانکه در
اصول کافی و کتاب توحید و کتاب عیون سیما در حدیث مناظره جناب

مقدس رضوی علیه وعلی آبائه السلام باسلیمان مروزی محمول بر ارادت
تفصیلیه است وانچه حکماء الهی ومحققین علماء متکلمین برانند که ارادهٔ
واجب تعالی عین ذاتست مراد ایشان ارادهٔ اجمالیه است که صفت
ذات لامحاله اوست وتوهم منافات نیست مگر از تصور تحقیق ومن الله
الاعانه والتوفیق بدانکه نزاع عظیمی که در میان متکلمین ومقلدهٔ حکما
از متفلسفین مشهور است در باب ایجاب واختیار واجب تعالی اصلی
وحاصلی ندارد چه هیچ حکیم بلکه هیچ عاقلی نیست که فعل خدا تعالی بر سبیل
اضطرار باشد از قبیل صدور احراق از نار یا حرکت ساقط از بالای
جدار واطلاق لفظ فاعل موجب بر واجب تعالی در کلام هیچیک
از اکابر حکما بنظر نرسیده بلکه همه مصرحند ومنادی باطلاق لفظ قادر
ومختار ومرید وکتب ایشان مشحونست باثبات قدرة وارادة واختیار
واجب تعالی واگر کسی را تامل وشک در این معنی باشد رجوع کند بکتب ورسائل
شیخ ابو علی سینا که باتفاق علما ترجمان حکماست بلی چون حکما قایلند
بقدم زمانی عالم وعدم انفکاک وفاصلهٔ زمانی میان ذات واجب
وعالم نزد ایشان هیچ زمانی نبود که عالم بجمیع اجزائه در آن زمان معدوم بوده باشد

ومتکلمین

ومتکلمین قادر ومختار کسی را دانند که فعل از او در زمانی موجود نشده
باشد ودر زمان دیگر بعد از آن زمان موجود شده پس بنابرین اصطلاح
متکلمین واجب تعالی نزد حکما فاعل مختار نتواند بود وچون مقابل مختار
موجبست پس واجب تعالی نزد حکما باصطلاح متکلمین فاعل موجب بوده
باشد وتواند بود که بعضی از مقلدهٔ حکما نیز برین اصطلاح رفته باشند پس
بنابراین نزاع در اینجانب واختیار راجع شود بنزاع در حدوث وقدم
وبباید دانست که این اصطلاح متکلمین در باب قدرت امریست عرفی
وتواند بود که در عرف قادر نگویند مگر چنین کسی را تا عقل آبائی عظیم دارد
از اینکه این معنی را در مفهومات قدرت دخلی تواند بود واثبات ذات
وصفات الهی عقلی صرفست وعرف را در آن اصلا مدخلی نیست وچون
قدرت واجب الوجود ثابت شد بدانکه قدرت واجب تعالی عام وشامل است
وجمیع ممکنات را چه هر ممکنی لامحاله قابل وجود است وهر وجودی مستند
بواجب الوجود پس هرگاه ممکنی مقدور واجب باشد فایتش همچنانکه استناد
وجود بواجب اعم است از اینکه بواسطه باشد یا بغیر واسطه استناد
قدرت نیز چنین باشد وبباید دانست که هر چه ممکن باشد لازم نیست

که او را بهر حالی و وضعی که اعتبار کنی ممکن باشد مثلا وجود مسبب فی نفسه
امریست ممکن و او را با عدم سبب که اخذ کنی لا محاله که ممتنع باشد نه ممکن
و چون این جمله دانستی بدانکه نزاعهایی که در میان متکلمین بلکه در میان سایر
علما شایع است مثل اینکه شرور مقدور خداست یا نه و افعال عباد مقدور
خداست یا نه و مانند آن بالکلیه مرتفع است چه شرور مقدور خداست بالعرض
چنانکه وجودش از خداست بالعرض و لازم نیست که بالذات شر مقدور
خدا باشد همچنانکه بالذات موجود نتواند بود چه شری که بالعرض تابع خیری
نباشد ممتنع الوجود است پس وجودش ممکن نباشد و همچنین فعل بنده
مقدور خداست بواسطه بنده همچنانکه وجودش از خداست بواسطه بنده و اما
اگر واسطه اعتبار کنی مقدور خدا نتواند بود بسبب آنکه وجودش ممتنع خواهد
بود نه ممکن چه بنده سبب فعل خود است و وجود مسبب با عدم سبب ممتنع
و همچنین تشنیعی که بر حکما کرده اند که ایشان قایلند که از خدا صادر نتواند شد مگر
واحد پس لازم آید بر ایشان که کثیر مقدور خدا نباشد و خدا از ایجاد کثیر عاجز
باشد مضمحل است چه هرگاه وجوب ترتیب در موجودات ثابت باشد وجود
معلول دویم در مرتبه وجود معلول اول ممتنع خواهد بود نه ممکن پس ممتنع

مقدور

مقدور واجب نخواهد بود و این لازم نیاید که معلول دویم مطلقا مقدور
واجب نباشد و دانستی که ممکن را بهر اعتباری که اخذ کنی لازم نیست ممکن
بودنش پس جمیع موجودات متکثره هم فرادی و هم معا مقدور واجب تعالی
باشند بعضی بغیر واسطه و بعضی بواسطه و عجز در هیچ مرتبه لازم نیاید چه قدرت
بر ایجاد هر موجودی قدرت بر ایجاد ممتنع عجز نباشد بلکه بسبب آنکه ممتنع قابل وجود
نیست **فصل پنجم از باب دویم از مقاله دویم** در علم واجب الوجود
بدانکه دلیل ثبوت علم برای واجب الوجود بر چند وجه است یکی بودن علم
صفت کمال و موجب اتصاف واجب الوجود بهر صفتی که کمال موجود بما هو
موجود باشد چنانکه در بیان قدرت گذشت دویم اشتمال موجودات بر حکم
و مصالح و منافع لا تعد و لا تحصی بر وجهی که جزم حاصل شود بوجوب اتصاف
صانع انها بکمال علم و حصول علم از ملاحظه اتقان و احکام مصنوع بر علم صانع
نزدیک بضروریست چه هر که در مصنوعات ارباب صنایع و حرف از نوع انسان
تامل نماید و در هر کدام که جهات مؤدیه بمصالح و منافع بیشتر بیند جزم کند
بانکه صانع آن علم است از صانع مصنوع دیگر که آن جهات در او کمتر باشد
پس اگر نه اصل اشتمال بر وجوه منافع دلیل علم بودی کثرت وجوه کثرت

علم نتوانستی بود دلیل نیم حقیقت علم نیست مگر منکشف بودن شیء
بر شیء و سبب انکشاف نیست مگر حضور شیء نزد شیء یعنی غایب نبودن
شیء از شیء و حایل نبودن شیء ثالث در میان و حضور شیء نزد شیء
وقتی متحقق تواند شد که شیء موجود باشد بالفعل و قایم باشد بذات خود
نه بغیر تا شیء دیگر نزد او حاضر تواند شد چه اگر شیء موجود بالقوه باشد نه بالفعل
پس در حقیقت آن شیء هنوز موجود نخواهد بود و چون شیء خود هنوز موجود
نباشد چگونه شیء دیگر برای او موجود و حاضر در نزد او باشد و اگر شیء بالفعل
موجود باشد اما قایم بذات خود نباشد بلکه محلی باشد پس هر چه موجود باشد
برای او و حاضر باشد نزد او در حقیقت برای او موجود و نزد او حاضر نخواهد
بود بلکه موجود برای محل وی و حاضر نزد محل وی خواهد بود پس ثابت شد
که حضور شیء نمیتواند بود مگر برای موجود بالفعل قایم بذات و هر موجود مجرد
از ماده چنین است یعنی موجود بالفعل قایم بذاتست چه موجود بالقوه نیست
مگر ماده و ذات مجرد نیست مگر قایم بذات پس هر مجردی قابل علم باشد یعنی
در او مانعی از علم نباشد پس همینکه ثابت شد حضور شیء نزد وی ثابت شد عالم
بودن وی بآن شیء پس گوئیم که هر مجردی عالم است بذات خود بسبب آنکه

حاضر است

حاضر است ذات وی نزد وی یعنی غایب نیست ذات وی از خود چه حضور
در این مقام بمعنی عدم غیبت است نه بمعنی که مستلزم اثنینیت واقعی باشد
بلکه اثنینیت اعتباری کافی است و حضور هر شیء نزد ذات خود بمعنی عدم
غیبت از ذات خود است هر گاه ذات او قایم بغیر نباشد بدیهی است اما اگر
قایم بغیر باشد حضور مذکور بدیهی نیست بلکه ظاهر عدم حضور است نزد خود
چه متحقق حضور او ست نزد محلی نه نزد ذات خود پس ثابت شد بودن هر مجردی
عالم بذات خود و چون این مقدمه ثابت شد گوئیم واجب الوجود لا محاله مجرد است
چنانکه گذشت و هر مجردی عالم است بذات خود پس واجب الوجود عالم باشد
بذات خود و چون واجب الوجود عالم باشد بذات خود لازم آید که عالم باشد
بجمیع موجودات چه جمیع موجودات معلول وی اند و علم بعلت مستلزم علم بمعلول
اما اینکه جمیع موجودات معلول واجب الوجود اند ظاهر است و اما اینکه علم
بعلت مستلزم علم بمعلول است بیانش آنست که مراد از علم بعلت علم بوجهی
بوجهی است که علت بآن وجه علت باشد و آن وجه مناسبت خاصی است
که علت را با معلول باشد که بآن مناسبت خاص معلول از او صادر شود
و علم بمناسبت لا محاله مستلزم علم بطرفین است پس علم بعلت از وجهی

که علت است مستلزم علم بمعلول باشد پس گوئیم وجهی که واجب الوجود
بانوجه علت معلول خود است عین ذات واجب الوجود است چه در
واجب الوجود جهتی که زاید باشد بر ذات محقق نیست پس هرگاه واجب
الوجود عالم باشد بذات خود و ذات او بذاتها علت باشد مر معلول را
صادق آید که واجب الوجود عالم بعلت معلول بانوجهی که علت معلول است
و علم بعلت از وجهی که علتست مستلزم است مر علم بمعلول را پس واجب
الوجود عالم باشد بمعلول خود پس ثابت شد علم واجب بمعلول و همچنین
گوئیم معلول اول علت معلول دویم است و واجب الوجود عالم است
بعلت معلول دویم که عبارت از معلول اول باشد پس واجب الوجود عالم
باشد بجمیع موجودات کلی و جزئی این بود بیان ثبوت علم برای خدا تعالی اما
در کیفیت علم خدا تعالی بموجودات میان علما اختلافست و سبب اختلاف
آنست که علم بر دو گونه تواند بود یکی آنکه صورت شیء قایم باشد بذات عالم
چنانکه در علم نفس ناطقه بموجودات خارجی مثل سما و ارض چه صورتی از سما
مثلا قایم شود بنفس و در انسان نفس مر سما را عبارت باشد از حاضر بودن
صورت سما نزد وی پس معلوم بالذات و حاضر بالذات نزد نفس صورة

سما باشد

سما باشد و ذات سما نباشد مگر معلوم بالعرض و تبعیت صورت و این نوع علم را
علم حصولی گویند و نوع دیگر از علم آنکه ذات شیء بذاتها نزد عالم حاضر باشد و منکشف
بروی خواه سبب حضور اتحاد عالم باشد بالذات با معلوم چنانکه در علم نفس ناطقه
بذات خود و علم واجب الوجود بذات خود و علوم سایر مجردات بذوات خود
و خواه سبب حضور قیام معلوم باشد بعالم چنانکه در علم نفس بصورة علمیه
خود چه نفس علم بسما مثلا بوسیله صورتیست حاصله از سما در ذات نفس و علم
نفس بصورت سمای حاصله در نفس بمجرد حضور آن صورتست بذاتها نزد نفس
نه بوسیله صورتی دیگر که اگر علم بهر صورتی بوسیله صورتی دیگر بودی هر آینه
در صورت علم نفس بشیء واحد اجتماع صور غیر متناهیه در نفس لازم آمدی
و بطلان این از بدیهیاتست پس علم نفس بصورت علمیه حاصله در نفس بوسیله
قیام او باشد بنفس که موجب حضور و انکشاف او شده نزد نفس و خواه سبب
حضور معلوم نزد عالم رابطه خاصی باشد ورای اتحاد و ورای قیام چون
رابطه که معلول را با علت خود حاصل بود چنانکه در علم نفس بقوای مدرکه
خود مثلا چه نفس عالم است باینکه بینا و شنواست و علم او بقوت بینائی
خود مثلا نیست بمگر بوجدان قوت بینائی حاضره عند یا بذاتها نه بتصور معنی

قوت بینایی و نه بحصول صورت وی در نفس و تصدیق این معنی از قبیل
وجدانیات است و این حاضر بودن قوه بینایی نزد نفس نه بواسطه قایم بودن
قوه بینایی است بنفس چه قوت بینایی و سایر قوی لامحاله از نفس فایز شوند
بر حال خود پس معلومات نفس باشند و بالجمله درین صورتها که مذکور شد علم
نفس بمحض حضور معلومات باشد بذاتها نزد نفس نه بحصول صورتی از آن
معلومات در نفس و این نوع علم را علم حضوری گویند پس چون حصول علم
بر دو نوع است علما خلاف کرده اند که حصول علم برای واجب تعالی بکدام
ازین دو نوع است و خلاف نیست که علم واجب تعالی بذات خود علم حضوری است
چه علم حصولی درانصورت متصور نیست چه حصول شیء در شیء فرع مغایرت
بالذات و بالوجود میان هر دو شیء و در صورت علم شیء بذات خود علم و عالم
و معلوم هر سه متحدند بالذات و مغایرتشان نیست مگر بحسب اعتبار بلکه خلاف
در علم واجب تعالی است بماسوی و حکماء مشائین مثل ارسطو و ابونصر و
ابوعلی و اتباع ایشان و بعضی از حکماء ما تقدم بر ارسطو نیز قایلند بعلم حصولی و
شیخ شهاب الدین سهروردی که مشهور است بشیخ اشراق و ترجمان حکماء
اشراقیین است قایلست بعلم حضوری و میگوید طریقه اشراق نیست مگر علم
حضوری

حضوری و بالجمله این مذهب اعنی قول بعلم حضوری در واجب از شیخ اشراق
ظاهر شده و بعد از او اکثر محققین کامل مثل خواجه نصیر طوسی قدس سره القدوسی
رحمة الله علیه نیز بر این طریقه است و شیخ اشراق در کتاب تلویحات گوید تدقیق
در مسئله علم واجب تعالی فکر میکردم و مذکور در کتب بر من منقح نشد تا شبی در خلسه
شبیه بر دیا حالتی روی نمود و در آن حالت امام مشائین ارسطاطالیس را
دیدم و با او از صعوبت این مسئله شکایت کردم و او مرا از شبیه بر حال نفس و علم
او بقوی و صور مدرکه خود دلالت بکیفیت علم واجب تعالی نمود و خواجه نصیر قدس
سره در شرح اشارات بعد از نقض مذهب شیخ اختیار طریقه اشراق نموده میگوید
که علم تو بصور حاصله در ذهن تو بنفس انصورتست نه بصوری دیگر و الا تزاید صور
الی غیر النهایه لازم آمدی پس هرگاه علم تو بصور آنکه علت مستقله صور نیستی بحضور نفس
انصورتها باشد بتر تو نه بحصول صوری از آن صور در تو پس چه گویی در علم واجب تعالی
باشیاء که بذاته علت مستقله اشیاست و بالجمله تقریر این مذهب از آنچه ما در بیان علم
حضوری تقریر کردیم کمال وضوح دارد و اما تقریر مذهب مشائین چنانکه در کلام
شیخ در شفا و غیر آن مستفاد است آنست که علم بر دو گونه است علم فعلی و علم
انفعالی اما علم انفعالی چنانکه ما اشیا را بحس یا بر صد مشاهده کنیم و صورتی از آنها

در نفس ما حاصل شود و تعقل کنیم سما را باین صورت و کیفیت که تعقل کرده ایم
سبب آنست که سما باین صورت و کیفیت در خارج موجود است پس چون
در خارج باین کیفیت موجود بوده ما باین کیفیت تعقل کرده ایم و اما علم فعلی
چنانکه بنا اختراع کند صورت خانه را در ذهن خود بعد از آن بر طبق آن صورت
مخترعه حاصله در ذهن خانه در خارج بسازد پس نتوان گفت که بنا صورت
خانه را باین هیئات بنا بر آن تعقل کرد که این خانه در خارج موجود بود باین هیئات
بلکه باید گفت که بنا این خانه را در خارج بنا بر آن برین هیئات ساخت که صورة
این خانه در ذهنش باین هیئات مخترع شده بود پس او بر طبق صورت مخترعه خود
در خارج بنای خانه نهاده و گوید علم واجب تعالی از این مقوله است چه خدا تعالی
اشیا را بوجه خیر و مصلحت تمام تعقل نمود پس بر طبق تعقل نموده خود در خارج
موجود ساخت بنا بر آن چنانکه هست موجود ساخت که اشیا را چنین تعقل کرد که
مشتمل بر اتم وجوه مصالح و اکمل جهات خیر باشد و چون چنین تعقل کرد چنین
موجود ساخت و غرض شیخ ازین سخن آنست که مرجح باشد این اشتمال عالم بر اتم وجوه
عالم را بر عدمش بلکه مر این نحو وجود را بر سایر انحاء متصوره وجود و صادر شدن عالم
از واجب تعالی از روی اراده که عبارت از تعلق علم ذاتی اوست که بعد از این دانسته
خواهد

خواهد شد هیچ چنانکه قبل از این دانسته شد موقوفست بر تعقل کردن او واجب
مر عالم را بوجه اشتمال مذکور تا آن تعقل مبدء صدور عالم باشد چه دانستی که
در اختیاری بودن فعل محض مقارنت شعور و تعقل کافی نیست بلکه لابد است
از مبدئیت تعقل و مرجح شدنش مر فعل را و تعقل کردن واجب مر عالم را سابقا
علی الوجود العالم نتواند بود که تعقل حضوری بود و بحضور نفس ذات عالم باشد
بلکه باید بتعقل صور باشد و پس چنانکه در علم فعلی و اگر علم و تعقل واجب
مر عالم را بحضور نفس عالم بودی از مقوله علم انفعالی بودی چه فرقی نیست
میان علم حصولی انفعالی و میان حضوری خبر در اینمعنی که چون چنین بود
چنین تعقل کرد نه چون چنین تعقل کرد چنین شد و هرگاه چنین باشد تعقل
عالم مرجح وجود و مبدء صدور عالم نتواند شد چه علم انفعالی بنا برین تابع
وجود است و متاخر از او اگر حصولی باشد یا عین وجود اگر حضوری باشد پس
مبدء و مقدم نتواند شد پس اگر علم واجب علم حضوری باشد صدور عالم از وی
بطریق اراده و اختیار نتواند بود پس واجبست که علم واجب علم حصولی فعل
باشد و وجوهی که خواجه در علم شرح اشارات نقض کلام شیخ بآن کرده
چهار است یکی آنکه اگر علم واجب بحصول صور باشد در ذات واجب تعالی

لازم آید که ذات واجب محل کثرت باشد دویم آنکه لازم آید که ذات واحده
فاعل و قابل هر دو باشد و این مستلزم ترکیبست چنانکه گذشت سیم آنکه لازم
آید که ذات واجب متصف باشد بصفات زایدهٔ غیر و غیر سلبیه و بطلان
زیادتی صفات حقیقیه بر ذات واجب ثابت باشد چهارم آنکه لازم آید
که معلول اول واجب مباین ذات او نباشد بلکه قایم بذات او باشد چه
معلول اول برین تقدیر صورت علمیه خواهد بود نه عین خارجی و علم مباینت
معلول اول با ذات واجب خلاف مقرر حکماست و این وجوه همه مدفوعست
اما اول بآنچه شیخ در تعلیقات گفته که حصول صور در ذات واجب بترتیب است
یعنی همچنانکه صدور کثرت از واجب محالست اگر در یکمرتبه باشد و جایز است
هرگاه بترتیب باشد همچنین محلیت او مر صور کثیره را محالست در یکمرتبه و
جایز است بترتیب و اما دویم باز بآنچه شیخ گفته که محلیت ذات بسیط مر لوازم
خود را از بابت مطلق موصوفیت است نه از بابت قابلیت و شرح این کلام
آنست که محالیت اجتماع فاعلیت و قابلیت در ذات واحده بسبب آنست
که ذات هرگاه قابل شیء باشد در حد ذات خود فاقد آن شیء و بالقوه نظر بوی
خواهد بود و این مستلزم ترکیب است از جهتی فعل و قوه پس هر ذات که فرض کنی قابلیت

او مر شیء را

او مر شیء را ترکیب در ذات او لامحاله لازم آید اما در مفهوم مطلق محلیت
و موصوفیت فاقد بودن معتبر نیست چه هرگاه که فرض کنیم که شیء محل معلول
خود باشد موصوف بان معلول خواهد بود و فاقد معلول در حد ذات خود
نخواهد بود چه وجود معلول از وجود علت فایض شود پس در مرتبهٔ وجود
علت اگرچه معلول با او معلول نیست اما هم نتوان گفت که در آن مرتبه فاقد وجود
معلولست چه هرگاه چیزی از چیزی فایض شود و صادر گردد از او ایجاب بغایت
ظاهر است با کمال وقتی که دارد و اگر علت شیء مطلقا موصوف نتواند شد بآن
شیء لازم آید که هیچ مهیت بسیط متصف بلازم خود نتواند شد چه لوازم مهیت
معلول مهیت است و حال آنکه جمیع مهیات متصف اند بلوازم خود و با قایل
باید شد که هیچ ماهیت بسیط لازم ندارد بلکه هر ماهیتی که لازم دارد البته مرکب است
و چگونه قایل باین توان شد و اما وجه سیم بسبب آنکه محالیت اتصاف ذات
واجب بصفات حقیقیهٔ زایده بنا بر آنست که لازم آید فاقد بودن ذات
واجب در مرتبهٔ ذات از صفت کمال و کمال واجب بصور علمیه نیست بلکه
کمال واجب بودن اوست بحیثیتی که فایض شود از او صور علمیه چنانکه شیخ در شفا
تصریح بآن کرده و علمی که صفت کمال است بودن بحیثیتی که مذکوره است و آن

عین ذاتست نه نفس صورت علمیه که زایده است بر ذات و دلیل بر آنچه گفتیم
آنست که صفتی که عین ذاتست صفت حقیقیه است و صفت حقیقیه آنست
که اضافه در او معتبر نباشد چنانکه گذشت و در صورت علمیه از این حیثیت که صورت
علمیه است اضافه بمعلوم البته معتبر است و از این که بیان کردیم ظاهر شد اندفاع
وجه سیم بوجهی دیگر نیز و آن وجه آنست که گوئیم لانسلم که صور علمیه صفات غیر
اضافی باشند پس اتصاف واجب بصفات غیر اضافیه لازم نیاید و اما وجه
چهارم بسبب آنکه مراد حکما از معلول اول معلول اولست بحسب وجود عینی خارجی
و آن مباین ذاتست نه بحسب وجود ظلی علمی و از جمله اشکالات علم حصولی علم
بجزئیات مادیه است چه از اقسام صورت جزئی و مادی در ذات مجرد ممتنع است
چنانکه در احوال نفس ناطقه گذشت و در بعضی از این اشکال عظیم حکما بر این رفته اند
که علم واجب تعالی بجزئیات مادیه بر نحو کلی است و از این کلام جمعی توهم کرده اند
که مراد ایشان آنست که واجب تعالی عالم است بکلیات و طبایع اشیا نه
بجزئیات و اشخاص و هر زمان فهمی مطلع است که این کلام دلالت بر این متوهم
باحدی الدلالات الثلث ندارد پس نسبت این نفی بایشان محض افترا باشد
و توجیهات دیگر نیز کرده اند و آنچه از کلام شیخ مفهوم و از کلمات محققین در توجیه
قول حکما

قول حکما معلوم است آنست که از علم واجب تعالی هیچ چیز از کلی و جزئی بیرون نیست
بلکه علم شامل محیط است بجمیع اشیاء کلیه و جزئیه غایتش علم بجزئی بدو
نوع است یکی از راه احساس و ادراک بجارحه و آن لاجرم مستلزم آنست
که صورة حاصله از این طریق قایم نتواند بود مگر بماده و نوع دیگر از راه اسباب
و علل از بابت علم منجم بوقوع خسوف در وقتی معین از اوقات مثلا هرگاه
فرض کنیم شخصی که منجم نباشد و از منجم هم نشنیده باشد که خسوفی در فلان
وقت معین خواهد شد و چون آن وقت معین در آید چشم کشاید و مشاهده
خسوف نماید و باز فرض کنیم منجمی که نظر باسباب و علل کرده تحقیق نموده باشد
که در همان وقت معین خسوفی واقع خواهد شد و در وقت خسوف چشم بگشاید
و احساس خسوف نماید اما داند که این وقت همان وقت است که او را علم
بوقوع خسوف معین و فرق این باشد که معلوم غیر منجم از همین حیثیت که معلوم اوست
احتمال شرکت بین کثیرین ندارد و معلوم منجم از این حیثیت که معلوم اوست
احتمال ندارد و شرکت بین کثیرین اما در واقع مشترک نباشد و منحصر باشد در
همین فرد معین و این بسبب آن باشد که احتمال شرکت مرتفع نتواند شد مگر
از راه احساس که مستلزم وضع است و مراتب تشخیصات تا منتهی بوضع

وقبول اشارهٔ حسی نشود بمرتبهٔ جزئیت و عدم احتمال شرکت نرسد پس
مراد حکما آنست که علم واجب تعالی بجزئی از وقوع اول که از راه ادراک
حسی است پس منفی از واجب تعالی نباشد مگر احساس و تخیل او این کمال
تنزیه باشد نه موجب تشنیع و در علم حضوری نیز اشکالات عظیم است اول
کیفیت علم بموجودات حادثه در زمان عدم چه حضور معدوم در حین
عدم متصور نیست و مشهور چنانست و کلام خواجه در شرح اشارات
و شرح رسالهٔ ناظر بآنکه علم واجب تعالی بذوات مجردهٔ عقلیه و نفوس فلکیه
و بالجمله هر چه مسبوق نباشد بعدم زمانی بحضور ذوات این معلوماتست بحسب
خارج در جمیع ازمنه نزد واجب تعالی و علم او بحادثات بوحی و بالجمله هر چه
مسبوق بود بعدم زمانی یا ارتسام صور علمیه این موجوداتست در زمان
عدم در ذوات مجرده و نفوس فلکیه که حاضرند بذواتها نزد واجب تعالی
و تعلق گیرد باین موجودات در وقت وجود علم حضوری نیز و بر این قول
لازم آید تجدد و تغیر در صفت بلکه در ذات واجب تعالی چه علم از صفات
حقیقیه است که نیست مگر عین ذات و جوابش آنست که علم صفت حقیقیهٔ
ذات الاضافه است و تجدد لازم نیاید مگر در اضافه صفت نه در نفس صفت

چه نفس

چه نفس صفت بودن ذاتست بحیثیتی که هرگاه شیء موجود شود منکشف باشد
بر او و این معنی است که عین ذاتست اما منکشف شدن بالفعل نیست مگر اضافهٔ
عارضه بعد از وجودات معلوم و تغیر در اضافه لامحاله جایز باشد و تحقیق آنست
که تجدد حضوری و انکشاف اگرچه مستلزم تجدد صفت حقیقیهٔ علم که عین
ذاتست نیست لیکن مستلزم تجدد نیست اوقات و اجزاء زمانست قیاس بواجب تعالی
و حال آنکه واجب تعالی مجرد است و نسبت مجرد بجمیع اوقات و ازمان متساوی
چنانکه نسبتش بجمیع امکنه و احیاز متساوی است پس حق در تحقیق علم واجب
بحوادث آنست که گوییم نسبت واجب تعالی بزمان عدم حادث عین نسبت
اوست بزمان وجود حادثات و این تقدم و تاخر که در اجزاء زمانست و
اختلاف و تفاوتی که میان حادثات قیاس اجزاء زمان همین مخصوص
بظرف زمانست چه نظر بامر خارج از ظرف زمان اختلاف و تجدد اصلا نیست
پس هر چه موجود باشد در وقتی از اوقات حاضر خواهد بود نزد واجب تعالی
ازلا و ابدا و عدم آن موجود خواه عدم سابق و خواه عدم لاحق ثابت و
محقق نیست مگر نسبت بموجود دیگر که آنرا او باشد در زمانی بودن و مخصوص
بودن بجزئی دیگر از اجزاء زمان که موصوف باشد بقبلیت یا بعدیت زمانی

واین تحقیق است منقول از حکمای سلف وجناب خواجه در شرح رساله
تقدیر آن باتم وجوه کرده وسایر علمای محققین نیز ایراد این تحقیق در کتب
ورسایل خود نموده اند ونزد من تصحیح علم حضوری در واجب تعالی جز بایطریق
روا نیست وبیان اینمعنی در بعضی حواشی الهیات تجرید بنوعی نموده ام
که صاحبان فطرت حکم را کنجایش تصور تامل نماند اشکال دیگر در کیفیت
حضور مادیات است با وجود مادیت ومخلوط بودن بغواشی مادیه ومتخصص
بودن بوضع معین وحیز معین نزد مجرد مقدس متبری از عوارض مذکور
وشیخ در شفا انکار بلیغ نموده اینمعنی را یا بنا بر استبعاد حضور مادی نزد
مجرد ویا بنا بر آنکه علم چنانچه مشهور است حضور مجرد است نزد مجرد قایم بذات
واول مستبعد نیست چه هرگاه مادی معلول مجرد تواند بود حاضر نیز تواند بود
چه حضور لازم نیست که سبب اجتماع در مکانی ووضعی بوده باشد مگر وقتی
که هر دو مکانی باشند بلکه مجرد اجتماع در ظرف وجود کافی است وظرف
وجود چنانکه دانسته شد منحصر در زمان ومکانی نیست وحال آنکه مادیت
مادی ومکانی بودن ووضعی بودن او نظر بمادی دیگر است نه نظر بمجرد
پس هر مادی نظر بمجرد مجرد باشد اشکال دیگر لزوم تناهی عدد موجودات است
چه اوضاع

چه اوضاع وحرکات واجزاء زمان مترتبند ومجتمع در وجود نظر بواجب
الوجود اگر چه مجتمع نیستند نظر بیکدیگر چنانکه گذشت پس اجزاء براهین ابطال
تسلسل در او نتوان کرد وتناهی لازم آید وحال آنکه غیر متناهی است اما در
جانب ازل نزد حکیم اما در جانب ابد نزد همه بنا بر خلق جنت ونار وجواب
آنست که ترتب حوادث مخصوص بظرف زمانست چه ترتیب بسبب احداث است
واعداد نتواند بود مگر در زمان اما نظر بمجرد که زمان وزمانی است قیاسش با او
مرتفع است اعدادی متصور نباشد پس ترتب نیز نظر بمجرد حاصل نتواند بود
پس حوادث غیر متناهیه در ظرفی که مترتب اند مجتمع نیستند ودر ظرفی که
مجتمع اند مترتب نیستند پس تناهی لازم نیاید وباید دانست که چون
صفات حقیقیه واجب که صفات کمال اند عین ذات واجبست لیکن
علم که عین ذاتست بمعنی عالمیت است وآن بودن ذاتست بحیثیتی که
هرگاه معلوم متحقق شود بوجود عینی یا وجود ظلی هر آینه منکشف باشد بر او
واینمعنی در واجب متحقق است خواه معلوم متحقق باشد وخواه نه پس واجب تعالی
در ازل بلکه در مرتبه ذات نیز عالم است باینمعنی با آنکه تحقق معلوم در آن
مرتبه ممتنع است وعدم تحقق معلوم منافی عالمیت ومستلزم عدم علم واجب نیست

لیکن تحقق اضافه عالمیت که عبارتست از تعلق علم بمعلوم موقوفست
بر تحقق معلوم چه تحقق اضافه فرع تحقق طرفین است لامحاله مثلا بصیر صریح
البصر بصیر است در حقیقت هرچند مبصری نزد او حاضر نبود ولیکن تحقق
اضافه ابصار بالفعل که عبارتست از تعلق ابصار بر مبصر موقوفست بر حضور
مبصر و علمی که منقسم علم حضوری و علم حضوریست باین معنی مذکور نیست بلکه بمعنی
معلوم بالذاتست یعنی متعلق علم بمعنی مذکور و باین معنی اضافه متحققه میان
علم بمعنی مذکور و معلوم چه گاه باشد که علم را بر نفس اضافه مذکوره نیز اطلاق
کنند پس آنچه تعلق گیرد با و علم بمعنی مذکور اگر ذات شیء باشد آن متعلق با آن
تعلق را علم حضوری گویند و اگر صورت شیء باشد علم حصولی خوانند
و نتواند بود که این علم عین ذات باشد مگر در صورت علم شیء بذات خود
و گاه باشد که علم بمعنی اول را که عین ذاتست علم اجمالی گویند و در مقابلش
علم بمعنی دویم را علم تفصیلی و این اجمال و تفصیل غیر آن اجمال و تفصیلی است
که مشهور است چه علم اجمالی در مشهور صورة واحده را گویند که از معلوم
مرکب حاصل شود و علم تفصیلی مجموع صور متعدده را که باز آن اجزاء معلوم
مرکب حاصل شود مثلا دانستن حیوان ناطق را بصورت انسان علم اجمالی

حیوان

حیوان ناطق گویند و مجموع صورت حیوان و صورت ناطق را علم تفصیلی
نامند و گاه نیز باشد که علم واجب را بذات خود که سبب و علت علم واجب است
بما سوی خود علم اجمالی گویند و علم بما سوی را علم تفصیلی و بر هر تقدیر علم
اجمالی عین ذات باشد نه علم تفصیلی چه علم تفصیلی بشیء عین حقیقت
شیء باشد بصورت مطابق و هیچکدام نفس ذات واجب نتواند بود و چون
حقیقت علم اجمالی و علم تفصیلی و حضوری و حصولی دانسته شد بباید
دانست که در واجب تعالی هر سه نوع علم حاصل است اما علم اجمالی بسبب
آنکه صفت حقیقیه کمالیه در علم نیست مگر علم اجمالی که عین ذات واجبست
و اما علم حضوری بسبب آنکه مناط علم حضوری که حضور اشیاست نزد
واجب تعالی متحقق است مر او را و اما علم حصولی بسبب آنکه واجب تعالی فاعل
باختیار است و فعل اختیاری مسبوقست بتصور اشیاء و تصور سابق
بر وجود اشیاء نتواند بود مگر بصور اشیاء و لازم نیاید مسبوقیت صور بصور
دیگر چه لازم نیست که صدور صور عقلیه از واجب بر سبیل اختیار باشد چه
فاعل مختار آنست که فعل او اختیاری باشد نه علم او بلکه علم واجب تعالی بصور علمیه
نباشد مگر حضوری یعنی بحضور نفس صور نزد واجب تعالی و آن حضور اگرچه معلوم صادر

باشد لیکن سابقیت علم بر آن صور لازم نیست **فصل ششم از باب دویم**
از مقالهٔ دویم در بقیهٔ صفات حقیقیهٔ واجب تعالی و یکی از آنها حیات است
و حیوة صفتی است که مصحح اتصاف شیء باشد بعلم و قدرت و شک نیست که
آن صفت در واجب تعالی عین ذات اوست و این بودن ذات اوست
بحیثیتی که متصف تواند شد بعلم و قدرت دیگر از آن صفات سمع و بصر است
و آن در واجب تعالی راجع شود بعلم حضوری او بمسموعات و مبصرات بلکه بجمیع
محسوسات لیکن علم او بمذوقات و مشمومات و ملموسات را ذوق و شم
و لمس نگویند و در شرع وارد نشده بنا بر آنکه این احساسات مشعر بمذمت
و آن در واجب تعالی روا نیست بلکه علم باین محسوسات را نیز بصر گویند و شک
نیست که سمع و بصر عین ذات واجبست و آن بودن ذات واجب است
بحیثیتی که منکشف باشد بر او مسموعات و سایر محسوسات و دیگری تکلم است
و آن راجع شود بقدرت بر ایجاد کلام و کلام نیست مگر الفاظ مسموعهٔ مفرده و آن
لا محاله حادث است اگرچه قدرت بر ایجاد او قدیم است و عین ذات و اشاعره
کلام را دو قسم دانند ذاتی را صفت قدیم قایم بذات واجب تعالی چون سایر صفات
و این معقول نیست چه کلام نفسی یا عبارتست از تخیل الفاظ که حدیث نفس گویند

و این

و این دربارهٔ واجب تعالی روا نیست یا عبارتست از علم بدلولات و معانی
الفاظ و عبارات و او نیست مگر عین صفت علم **باب سیم از مقالهٔ**
دویم در الفاظ افعال واجب الوجود و افعال واجب الوجود بر دو گونه است
تکوینی و تکلیفی و مراد از تکوین معنی اعم است و آن ایجاد خدای تعالی است
مر اشیا را و گاه نیز بمعنی اخص از مطلق ایجاد اطلاق میشود چنانکه بیاید و افعال
تکلیفی عبارتست از اوامر و نواهی متعلق بافعال متکلفین و آنچه متعلق است
بوی از ارسال رسل و انزال کتب و مجموع این امور در مقالهٔ سیم که
در بیان فرمان خدا شناسی است مبین خواهد شد انشاء الله العزیز چه مراد
از فرمان خدا نیست مگر اوامر و نواهی پس مقصود بذکر در این باب منحصر است
در افعال تکوینی و در آن چند فصل است **فصل اول از باب سیم از مقالهٔ**
دویم در بیان معنی لفظ فعل و سایر الفاظی که بمعنی فعل اطلاق کرده شوند و یا
بر سبیل ترادف و یا اعمیت و یا اخصیت مانند لفظ ایجاد و تکوین و وضع
و خلق و جعل و ابداع و اختراع سابقا معلوم شد حاجت ممکن در ترجیح
وجود بعلتی و ثابت شد وجود استناد کافهٔ علل بعلت واجب الوجود پس
جمیع موجودات ممکنه معلول واجب الوجود باشند خواه بواسطه و خواه بی واسطه

و دانسته شد که علیت وجود بمعنی افادهٔ وجود است و مراد از ایجاد نیست
مگر افادهٔ وجود و مرادف اوست تکوین چه کون بمعنی وجود است و وجود
مفاد اعم است از اینکه مسبوق باشد بعدم زمانی یا عدم ذاتی پس علت
و مکون و موجد جمیع موجودات است واجب الوجود و جمیع موجودات معلول
و موجد و مکون وی خواه قدیم زمانی باشند و خواه حادث زمانی باشند
اما فعل و صنع و خلق نزد متکلمین مخصوص است بافادهٔ وجود مسبوق بعدم
زمانی پس اگر ممکن قدیم تواند بود ایجاد او را فعل و صنع و خلق نگویند و حکما در
مفهوم الفاظ ثلثه سبق عدم زمانی را معتبر ندانند و موجودات ممکنه را علی
الاطلاق مفعول و مصنوع خدا دانند و لفظ ابداع را مخصوص سازند بافادهٔ
وجود غیر مسبوق بماده و مدة و آنرا فصل انحاء ایجاد دانند و در مقابل این ایجاد
مسبوق بماده را تکوین گویند و ایجاد مسبوق بماده را احداث و تکوین باین
معنی اخص باشد از معنی اول پس عقول مجرده مبدع باشند و مادیات
مکون و حوادث یومیه محدث و نیز بسا که متکلمین در مفهوم الفاظ مذکوره
اعنی فعل و صنع و مانند آن و شعور و اراده اعتبار کنند پس اطلاق آنها
بر تاثیرات طبایع چون احراق نار و اضاءت شمس نکنند و بسا بنا بر آنکه

اراده را

اراده را موجب فعل ندانند و قایل بمقتضاء الشیء ما لم یجب لم یوجد باشند
و تجویز ترجیح بلا مرجح کنند چون در مفهوم علیت اقتضا بر سبیل وجوب معتبر است
اطلاق لفظ علیت بر واجب الوجود نکنند و موجودات را معلولات وی
نگویند بلکه این اطلاق را مبنی بر قول بایجاب دانند و لفظ اختراع قریب
بمعنی علی الاطلاق کرده شود اعنی ایجاد بلا مثال ماخوذ از خارج و اما جعل
بر دو گونه است مرکب و بسیط جعل مرکب متصف گردانیدن شیء است
بوجود مانند صباغ که ثوب را ملون گرداند بلون اما جعل بسیط صادر
گردانیدن نفس شیء است یا نفس وجود شیء علی اختلاف کما باقی و بعد از
صدور متصف خواهد شد **فصل دویم از باب سیم از مقالهٔ دویم** در بیان
آنکه صادر مجعول بالحقیقه از واجب تعالی ماهیت اشیاست یا وجود اشیا
یا اتصاف ماهیت بوجود بدانکه هر یک از احتمالات ثلثه قایلی دارد و احتمال
اول مذهب محققین است و بیانش آنست که سابقا دانسته شد که وجود نیست
مگر مفهوم اعتباری عقلی که در خارج واقع نتواند بود و صادر و مجعول بالذات
لا محاله عینی است واقع در خارج پس هویت باشد نه وجود بلکه چون ماهیت
صادر شود و واقع گردد در خارج عقل انتزاع کند از او مفهوم بودن در خارج را

که معنی وجود است پس قابل بجعل وجود مفهوم مذکور خواهد بدیهی است
لامحاله بطلانش واگر گوید که مراد از وجود حقیقت است در خارج که بازاء
مفهوم مذکور است گوئیم امری در خارج بازاء مفهوم مذکور نتواند بود مگر
چیزی که منشأ انتزاع مفهوم مذکور باشد و منشأ انتزاع مفهوم مذکور در
ممکنات نیست مگر ماهیت ممکنه صادر شده بسبب ارتباط و ملاحظه اوی
یا جاعل پس اگر مراد از حقیقت وجود عین ماهیت صادر شده باشد
بسبب آنکه منشأ انتزاع وجود اوست نزاع لفظی خواهد بود چه مراد ما نیز از
مجعولیت ماهیت همین ماهیت صادر شده از جاعل است که اخص است
از ماهیت مطلقه و ما آنرا حقیقت نام کنیم و اخص آنها ماهیت مطلقه دانیم
و وی آنرا وجود نام کند و مباین ماهیت مطلقه و حال آنکه ظاهر است عدم
مباینت آن با ماهیت مطلقه و اما بطلان احتمال ثالث نیز ظاهر است
عدم مباینت آن با ماهیت مطلقه و اما بطلان احتمال ثالث نیز ظاهر است
چه هرگاه مجعول بالحقیقه اتصاف باشد نه ماهیت و نه وجود لازم آید که ماهیت
و وجود بلا جعل واقع باشند و چون واقع باشند موجود باشند چه وجود نیست
مگر وقوع در خارج و چون موجود بلا جعل باشند مستغنی باشند از غیر در وجود
پس

پس واجب الوجود باشند و تعدد واجب لازم آید با آنکه واجب قبول اتصاف
بغیر نکند اگر گوید وقوع ماهیت و وجود بلا جعل لازم نیاید بلکه هر کدام مجعول
باشند بجعل بالعرض و مجعول بالذات نباشد مگر اتصاف گوئیم که هرگاه مجعول
بالذات اتصاف باشد و هر کدام از ماهیت و وجود مجعول بتبعیت وی لازم
آید که متحقق و واقع در خارج بالذات نفس اتصاف باشد پس نفس اتصاف ذاتی باشد
و عینی خارجی که صادر شده باشد از جاعل و ما از ماهیت نخواهیم مگر ذاتی چنین
پس اتصاف ماهیتی باشد از ماهیات و لازم آید که ماهیت مجعول باشد فی الجمله
و اگر مجعولیت این ماهیت نیز که اتصافست راجع شود بمجعولیت اتصاف همین
ماهیت بوجود خود لازم آید ترتب ماهیات غیر متناهیه در هر ماهیتی از ماهیات
و نیز لازم آید که هرگاه فرض کنی وجود ماهیتی را موجودات ماهیت نباشد بلکه
ماهیت دیگر باشد و درین مقال احتمال رابعی هست که ظاهر گاهی بر آن نرفته
و آن احتمال جعل مرکب ماهیت است مثل جعل الانسان انساناً لا غیر ذلک
و بطلان آن در نهایت ظهور است و شیخ در جواب تلمیذ خود بهمین باز اشاره
بظهور بطلان این احتمال کرده حیث قال الجاعل لم یجعل الشمس شمساً بل
جعل الشمس موجوداً و کسی از این عبارت اخیره و امثال این در جایی که بلند

توهم نکند قابل بودن شیخ را بجعل مرکب ماهیت و وجود چنانکه مذهب قائلین
بمجعولیت اتصافست چه شیخ و سایر محققین مصر چند بجعل بسیط ماهیت و
باینکه هرگاه چنین عبارتی گفته شود مراد جعل هویت بلکه همین که هویت
مجعول باشد بهمین مجعول شدن موجود میشود پس در موجود گردانیدن ماهیت
همین کافیست که هویت مجعول شود و صادر گردد از جاعل و چون صادر گردد لامحاله
واقع شود در خارج و همین واقع شدن او در خارج معنی موجود بودن است
در خارج **فصل سیم از باب سیم از مقاله دویم** در بیان کیفیت صدور معلول
از علت صوفیه بر آنند که صدور معلول از علت عبارتست از تنزل علت بمرتبه
وجود معلول و ظهور وی بطور معلول و از اینجا مستفاد شده اند بوحدت
وجود باینکه وجود حقیقت واحده ایست ساری در جمیع موجودات
و مهیات و ممکنات نیست مگر امور اعتباریات و حقایق موجودات
همگی مظاهر آن حقیقت واحده بنحوی که اتحاد و حلول لازم نیاید چه این
هر دو نوع اثنینیت است و لاموجود الا واحد و فهم این معنی بغایت مشکل است
و مدعی آنند که بریاضات و مجاهدات که در میانشان معهود است انکشاف
اینمعنی ممکن شود و ادراک آن بعقول متعارفه نتوان کرد بلکه طوری باید

ورای طور عقل و آن فانی شدن سالک است از خود و از عقل خود و از
جمیع معقولات و موهومات فضلاً عن المحسوسات و مقصور ساختن همت
و توجه باطن بمحض عنایت الهی و مداومت بذکر قلبی و لسانی بنحویکه غیر مذکور
در خاطر بهیچ وجه خطور نکند بلکه نفس ذکر نیز ملحوظ و منظور نشود فضلاً عن الذاکر
و چون مداومت عظیم برین نهج بعمل آید نوری از انوار الهی فایض شود و لمعه
از بوارق ربانیه ساطع گردد که بآن نور حقایق اشیا چنانکه هست مشاهده شود
چنانکه بنور بصر انواع محسوسات بصری مدرک گردد بحسن ظن اعتقاد کرده ایم
بامکان صدق این دعوی بر نهجی که از کتب و رسایل این مفهوم تواند شد
چه اینمعنی گفتنی و نوشتنی نیست و غرض اکابر از گفتن و نوشتن این معانی
بیان حقیقت این بوده بلکه مقصود اعانتی بوده که سالک مستعد را از این
کشف حاصل تواند شد و نیز غرض اخباری بوده که موجب تهییج اشواق صاحبان
اذواق تواند گشت زینهار که بظاهر اقوال این طایفه مغرور نشوی و انکار
ایشان را نیز بر خود لازم نشمری که اگرچه در میان این طبقه مبطلان بسیارند
لیکن محققان نیز بسیارند و اینمعنی فی نفسه حق است گو مدعی آن بر حق نباشد
بلکه حسن ظن اکابر قوم را بر خود لازم ساز که شاید از برکت حسن ظن بهره مند

کردی و موجب دریافتن عنایت الهی و انفتاح ابواب سعادت سرمدی
گردد و بباید دانست که مراد ایشان از آن نور فایض که مذکور شد نه نوریست
از خارج بلکه همان نوریست که حق سبحانه و تعالی انرا در انسان تعبیه کرده و غرض
از ریاضت بطریق مذکور تصفیهٔ آن نور است و تخلیهٔ آن از کدورات طبعیه
و حسیه و خیالیه و وهمیه و چون آن تصفیه و تخلیه بر نهج صواب بعمل آید
بعد از آنکه خواص بریاضت علمیه معتقد اعتقادات حقه بوده باشد همان
نور بالقوه نوری شود بالفعل که بآن نور همه شنیدها دیده شود و همه چیزها
بعیان رسد اَللّٰهُمَّ بَلِّغْنَا اِلٰی ذٰلِكَ الْمَقَامِ الْعَالِی بِاِخْوَاجِنَا مِنْ
هٰذَا الْمَنْزِلِ الْفَانِی الْبَالِی و چون چنین دانستی منافاتی میان آنچه
در اینمقام مذکور شد و میان آنچه سابقا در مقدمهٔ کتاب مبین گشت
و چنانکه اشاره بآن شد و کان آنست که مراد ایشان از وحدت وجود
رمزیست از کیفیت صدور و شدت ارتباط معلول بعلت و قیومیت
علت مر معلول را مثلا اگر کسی گوید که حرارت ناری است تنزل کرده و
بلت مائی است منظور بطور بلت شده و در حقیقت نار و حرارت از
سنخ واحدند و بلت و مائیت در جوهر متحد هر آینه معلوم است که مراد

قایل

قایل این قول چیست و جمعی از تشبیت کنندگان طریقهٔ تصوف
که در طریقهٔ نظر نیز خالی از تحقیق نیستند تصحیح وحدت وجود چنین نموده
اند که چنانکه حقیقت کلی را نسبت به تعینات افراد بر سه گونه اعتبار
کرده اند یکی بشرط لاتعین و باین اعتبار ویرا مادهٔ عقلیه گویند و در
خارج موجود نتواند بود دویم بشرط تعین و باین اعتبار عین شخص باشد
سیم لابشرط تعین و عدم تعین و باین اعتبار ویرا کلی گویند که نزد
محققین جزو شخص است و موجود بتعین وجود شخص کذلک حقیقت وجود را
که منشا انتزاع مفهوم وجود عام بدیهی است نظر بتعینات مرتبات هر سه گونه
اعتبار توان کرد یکی بشرط عدم ماهیت و عدم تعین مطلقا و آن حقیقت
واجب الوجود است نزد حکما دویم لابشرط تعین از تعینات ماهیات و عدم
آن و آن حقیقت واجب الوجود است نزد صوفیه سیوم بشرط تعین از تعینات
ماهیات و باین اعتبار عین حقیقت است از حقایق ممکنات پس حقیقت
هر ممکن عبارتست از حقیقت وجود مخلوط شده با تعین ماهیت و چون
آن حقیقت لابشرط اعتبار کرده شود عین حقیقت واجب الوجود باشد
و چون با تعین اعتبار کرده شود عین حقیقت ممکن پس موجودیت

حقیقت ممکن بهمین حقیقت وجود باشد و تعین ممکنی که ماهیت
عبارة از اوست امری باشد اعتباری که عارض حقیقت وجود شده باشد
این توجیه اگرچه بوجهی قریبست اما بوجهی دیگر در نهایت بعد است چه کلی
طبیعی امری است مبهم که متحقق نتواند شد در خارج مگر با ضم تعین و محتاج است
هر آینه با ضم تعین تا موجود تواند شد بخلاف حقیقت وجود که بنفس ذات
خود موجود است و مستغنی است در وجود از عروض در تعینات و امثال
آن پس چگونه معروض تعین ممکن تواند شد پس اولی در توجیه کلام صوفیه آنست
که ما اشاره کردیم بآن طریقهٔ دیگر در توجیه کلام صوفیه طریقهٔ ذوق المتألهین است
و آن چنانست که گوییم شک نیست که موجودیت اشیا بمفهوم وجود عام
بدیهی است اعتباری عقلی نتواند بود چه این مفهوم ذهنی را قیامی نیست
در خارج بماهیات بلکه موجودیت هر شیء ببودن اوست بحیثیتی که منشاء
انتزاع مفهوم وجود تواند شد و هیچ حقیقی منشاء انتزاع وجود بنفس ذات
خود نتواند شد مگر حقیقت واجب الوجود و سایر حقایق منشأ انتزاع
وجود نشوند مگر بسبب انتساب و ارتباط خاص بحقیقت ذات واجب الوجود
پس حقیقت وجود اعنی ما به الموجودیه در همه موجودات یکی باشد و آن
حقیقت

حقیقت واجب الوجود است بنا بر این توجیه حقیقت واحده باشد حقایق موجودات
متکثره و ظاهر از کلام صوفیه آنست که حقیقت موجودات واحد باشد مگر اینکه مراد
این باشد که موجود حقیقی واحد است و بطریقهٔ ذوق المتألهین نیز وجود حقیقی واحد است
چه موجود حقیقی آنست که بنفس حقیقت خود موجود باشد و آن نیست مگر حقیقت
واجب الوجود و سایر حقایق موجودات اعتباریه اند چه موجودیت انها نیست مگر
باعتبار نسبت بحقیقت وجود اما طریقهٔ در کیفیت صدور آنست که گویند واجب
الوجود تام است و فوق التمام و مراد از تمام موجودیست که وجود و کمالات وجودش
بالتمام در خود از خود بالفعل حاصل باشد و مستکمل بهیچ امری که خارج از خود باشد
نباشد و هیچ چیز از جنس وجودش نیز حاصل برای غیر او نباشد و اینچنین موجود منحصر است
در واجب الوجود چه هر موجود غیر واجب الوجود با کمالات وجودش بالقوه است و مستفاد
از خارج مانند انسان مثلا و با کمالات وجودش در او حاصل است بالفعل لیکن
از غیر نه از خود مانند عقول مجرده و در هر دو قسم وجودش حاصل است از غیر و جنس
وجودش حاصل است برای غیر چه هر کدام متعددند یا بالنوع یا بالاشخاص نیز و
مراد از فوق التمام موجودی است که با وجود تمامیت وجود غیر و کمالات وجود
غیر نیز فایض از او باشد کان که وجود و کمالات وجود از او بر آمده و بدیگران رسیده

وانحصار اینچنین موجود در واجب الوجود ظاهر است پس وجودات وکمالات
وجودات جمیع ممکنات رشحی است وتراوشی بلا تشبیه از وجود فوق التمام
واجب الوجود وتحقیق تفصیلا اینطریقه آنست که فاعل هرگاه تام القدرة
والفاعلیة باشد وغیر محتاج بمعاون وآلت هرچه را تصور کند وارادهٔ تامهٔ اش
تعلق بآن گیرد هرآینه لوح خارج وصفحهٔ نفس الامر نقش او پذیرد وچون نظام
کلی وترتیب جملی موجودات من الازل الی الابد که هرآینه بر وفق خیر مطلق و
مصلحت محض است در ازل معلوم وتصور واجب الوجود تعالی شانه بوده وارادهٔ
کاملهٔ اش بتفاصیل اجزاء وجزئیات نظام خیر کل در وقت تعلق گرفته لهذا
بر طبق ارادهٔ تامهٔ اش در خارج ارتسام پذیرفته ونظر ادق اقتضاء آن کند
که نسبت ظرف خارج ونفس الامر بواجب الوجود چون نسبت ظرف ذهن باشد
نظر باو نسبت ایجاد کردن واجب الوجود مر حقایق واعیان موجودات را در
خارج چون نسبت تصور کردن ما باشد مر مفهومات مخترعه را در ذهن وفی
الحقیقة ظرف خارج بمنزلهٔ ظرف ذهن باشد مر واجب الوجود را عز شانه وازاینجا
سر وحدت وجود بنوعی که خاطر فاطر این کمینه بآن منساق شده مفهوم مستعدین
توانند شد چه نسبت حقایق موجودات بحقیقت واجبیت نسبت مفهومات
جنس

جنس وفصل باشد که اجزاء تحلیلیه اند بماهیت نوعیهٔ بسیطه ومؤید اینست
آنچه از بعض اکابر بنظر رسیده که وجود واجبی عین وجودات همه موجودات است
نه عین وجود هر یک از موجودات: قلم اینجا رسید وسر بشکست **فصل چهارم**
از باب سیم از مقالهٔ دویم در بیان صادر اول واشاره بترتیب موجودات
چنانکه سبق ذکر یافت حکما گفته اند از واحد حقیقی که همچگونه کثرت در او نباشد
نه حقیقی ونه اعتباری صادر نتواند شد بالذات در مرتبهٔ واحده مگر واحدی
چه لابد است مر علت را نظر بمعلول معین از خصوصیتی که مرجح ووجودی بخصوص
تواند شد از میان سایر معلولات ممکنة الصدور وآن خصوصیت در واحد
حقیقی نه جزو ذات تواند بود ونه عارض ذات والا تحقق کثرت لازم آید بلکه
باید عین ذات باشد وآن خصوصیت عین ذات نظر بدو معلول نتواند بود
والا لازم آید که اثنینیت در معلول نبوده باشد ویا خصوصیت شرکت باشد
واین هر دو خلاف مفروض است ویا خصوصیت نظر بهر دو بالذات نبوده باشد
بلکه نظر بیکی بالذات باشد که از واحد حقیقی صادر نتواند شد بالذات
جز معلول واحد وچون ثابت است که واجب الوجود واحد حقیقی است
پس معلولی که در مرتبهٔ اول صادر شود از او باید که موجود بسیط باشد

بحسب خارج و باید که محتاج نباشد وجود او یا تقوم او بوجود معلول دیگر
والا المعلول دیگر صادر اول بوده باشد بوجود تقدم المحتاج الیه علی
المحتاج و اینچنین معلول در میان معلولات ممکنه جوهر عقلی تواند بود و پس
عرض است مطلقاً محتاج است در تقویم بجوهر و از انواع جوهریت جسم
مرکب خارجی است از ماده و صورت و صورة محتاجست در تعین بماده
و ماده محتاج است در قوام بصورت و نفس محتاج است در فیضان و حدوث
باستعداد بدن یا استعداد ذاتی فطری مانند نفوس فلکیه و یا استعداد تجددی
مانند نفوس بشریه پس هیچکدام از معقولات عرضیه و انواع جوهریه صادر اول
نتواند شد مگر جوهر عقلی پس لابد است که صادر اول جوهر عقلی باشد و چون
عقل اول صادر شد کثرت پیدا شود بر سبیل لزوم بالعرض نه بطریق صدور
بالذات و بیان حصول کثرت آنست که عقل اول را لامحاله هویت مخصوصه است
که از او کاهی تعبیر بوجود خاص کنند و صادر اول بالحقیقه اوست و لازم افتد
او را لامحاله هویت کلیه و ثابت شود مر ماهیت را قیاس بوجود امکان و مر
وجود را قیاس بعلت وجوب بالغیر چون آن هویت مخصوص مجرد است
قایم بذات ثابت شود مر او را تعقل ذات خود و تعقل علت خود پس حاصل
شود

شود شش امر که دو از آن امور مقدم بر ذات اویند که وجود باشد و ماهیت
و این هر دو بحسب خارج متحدند و بحسب ذهن متغیر و دو امر دیگر حال اوست
قیاس بذات خود و آن امکان است و تعقل ذات خود و دو امر دیگر از آن
امور سته حال اوست قیاس بعلت خود و آن وجوب غیری است و تعقل او مر
علت خود را و شک نیست حالی که ثانیست مر او را قیاس بعلت اشرفست
از حالی که ثانی است قیاس بذات خود پس صادر شود بوساطت این دو
حال از مبدء اول دو معلول دیگر یکی عقل ثانی و دویم فلک اول و شک
نیست که عقل اشرفست از فلک پس مناسب نیست که اشرف بوساطت اشرف
صادر شود و ادون بوساطت ادون و حالی که واسطه وجود فلک است
مشتمل بر دو جهت است یکی تعقل دویم امکان و شک نیست که تعقل اشرفست
از امکان و فلک مرکبست از ماده جسمیه و نفس فلکیه که صورة اوست
و صورة اشرفست از ماده پس اشرف مستند باشد باشرف و ادون بادون
و این امور و افعال و احوال لازم افتاده مر معلول اول را اگرچه امور خارجیه
نیستند لکن امور نفس الامریه اند که جهات علیت و اقتضا باشال این امور مختلف
نتواند شد پس واسطه صدور معلولات متعدده نتواند شد و چون لازم

معلول اول اند پس محتاج بجعل علیحده نیستند تا مستلزم صدور کثرت در مرتبهٔ
واحده از واحد حقیقی باشد بلکه جعل لوازم بالتبع و بالعرض جعل ملزوم است
و مجعول بالذات نیست مگر واحد که ملزوم این لوازم است و باین قیاس
صادر شود از عقل ثانی و فلک ثانی و عقل ثالث فلک ثالث و عقل رابع
و از عقل رابع فلک رابع و عقل خامس و از عقل خامس فلک خامس و عقل
سادس و از عقل سادس فلک سادس و عقل سابع و از عقل سابع فلک
سابع و عقل ثامن و از عقل ثامن فلک ثامن و عقل تاسع و از عقل
فلک تاسع و عقل عاشر صادر شود و از عقل عاشر بنوعی از افلاک مادهٔ
کلیهٔ عنصریات که قابلیت مر استعدادات مختلفهٔ متجدده را و بحسب استعدادات
مختلفه صور عنصریات را از بسایط و مرکبات و بباید دانست که از وجوب
استلزام کثرت معلولات مر کثرت جهات علت را لازم نیاید وجود استلزام
وجود کثرت جهات علت مر کثرت معلولات را چه موجبهٔ کلیه کنفسها منعکس
نیست تا لازم آید که از عقول مترتبه بحسب کثرتی که در مرتبهٔ هر کدام متحقق
شود معلولات کثیره از او صادر گردد و لازم آید که عدد عقول و افلاک
غیر متناهی باشد و سر عدم لزوم آنست که عقول متفقه الحقیقه نیستند

تا لازم

تا لازم آید که مقتضای هر یک مقتضای دیگری باشد و نیز باید دانست
که قول بواحد صادر اول و وجوب ترتیب در صدور کثرت از واحد حقیقی
منافی هیچ وضعی از اوضاع شریعت مطهره نیست و منافاتی با اراده و اختیار واجب
تعالی ندارد و بسبب آنکه اراده جزء فیاضیه و ترجیح بلا مرجح چون باطلست پس
تعلق اراده و اختیار باحد المتعینات محتاج است بخصوصیتی که مرجح تعلق
تواند شد و هر کس از متکلمین که درین مسئله و در امثال این از مسائل دیگر
منازعه و مناقشه کرده اند بنا بر توهم منافاتست و قول باراده جزئیه و تجویز
ترجیح بلا مرجح چنانکه شایع بوده در میان اکثر متکلمین و نیز قول بوسایط
منافاتی با توحید افعالی و تخصیص ایجاد بمؤثر حقیقی ندارد چه علت متوسطه
مفید وجود مؤثر در ایجاد نیست بلکه واسطه است در وصول فیض وجود علت
بعده بسوی معلول و لهذا قاطبهٔ محققین و حکما و متألهین با قول وجوب
وسایط مصرحند باینکه لا مؤثر فی الوجود الا الله و آنچه در احادیث طاهرین وارد
شده که اول ما خلق الله العقل اشاره بترتیب مذکوره تواند و در بعضی روایات
از سرور کائنات عقلی و در بعضی روحی واقع شده و در بعضی وارد شده که اول
مخلوقات قلم است و این روایات مختلفة العبارات متناقض نیستند چه تواند

بود که همه اشاره بعقل اول باشد چه مراد از عقل اول و روح یکی تواند بود
وسابقا بیان کردیم و بعد از این نیز خواهد آمد که مرتبهٔ وجود خاتم النبیین ص
متصل است در سلسلهٔ عودی بمرتبهٔ وجود عقل اول و در سلسلهٔ بدوی
پس دور نیست که عقلی و روحی اشاره بعقل اول باشد و نیز چون عقلی
اول واسطهٔ فیضان علوم و کمالاتست بالواح قابلیت ما تحت خود
هر آینه مناسب باشد تعبیر از او بقلم کردن بلکه لوح ظرف و صفحهٔ نفس الامر
کتاب مبین تواند بود و مراتب موجودات از بسایط و مرکبات حروف و
ارقام الهی که متفق اند بوساطت قلم عقل درین کتاب هرگاه کاتب واجب
الوجود باشد قلمش اگر عقل مجرد باشد چه استبعاد چه قلم در خور دست کاتب
سزا باشد و دست قدرت الهی را جز عقل مجرد لایق نتواند بود و محققین
والقلم وما یسطرون را بعقول فعال و ملائکهٔ مجرده تاویل کرده اند و قرینهٔ
جمع ذوی العقول مؤید این تاویلست و امام فخر راضی در تفسیر کبیر گفته که دلیل
بر آنکه مراد از قلم در اینجا عقل است و عقل اصل و اول جمیع مخلوقاتست آنست
که در بعضی از اخبار وارد شده که اول ما خلق الله العقل و در بعضی دیگر اول ما
خلق الله القلم و در بعضی دیگر آمده که اول ما خلق الله جوهریست که چون مخلوق
شد

شد نظر کرد خدا تعالی باو نظر هیبت پس از هیبت خدا تعالی گداخته شد
و کرم کرد بدو از او کفی بهم رسید و دخانی برخواست پس آفرید از دخانش سموات
و از کفش زمین را پس مجموع این اخبار دالست بر آنکه مراد از قلم و عقل و جوهر
که اول مخلوقاتند شیء واحد باشد و الا تناقض لازم آید و بدانکه قول بتعین عدد
عشره در عقول مجرده مجزوم بر حکما نیست باینمعنی که قابل بامتناع و زیاده بر این
باشند بلکه قول بعشره بنا بر اینست که دلیل دلالت بر همین عدد کرده چنانکه
سابقا اشاره بآن شد پس تواند بود که عدد عقول بیش از این باشد باینمعنی
که ما بین عقلی که مبدء فلک اولست و واجب الوجود عقول کثیره موجود باشند
و شیخ در اشارات بطریق تنکیر گفته که فمن الضروری ان یکون جوهر عقلی یلزم
عنه جوهر عقلی و جرم سماوی و خواجه قدس سره در شرح فرموده که این کلام دالست
بر آنکه شیخ جازم نیست ببودن عقل اول مبدء فلک اول اذ لا سبیل الی ذلک
بلکه حکما اجمالا کرده که مصدر فلک اول باید که جوهری باشد عقلی اعم از اینکه
اول جواهر عقلیه باشد یا غیر آن لیکن اگر فلک اول فلک ثوابت باشد چنانکه
مذهب بعض از اقدمین است پس مصدر شیء عقل اول نتواند بود بنا بر آنکه در
عقل اول کثرت جهات بمرتبهٔ نمیرسد که اسناد جمع ثوابت باو تواند کرد بلکه بنا

برانند هب مصدر فلک اول عقل خواهد بود بعد از عقل اول انتهی کلام
المحقق واین سخن دلالت کند بر آنکه عقل دویم مصدر فلک ثوابت تواند
بود وکثرت حاصله در مرتبهٔ دویم وفا بکثرت ثوابت تواند کرد واین معنی مفید
نیست چه محقق خود بیان فرموده که هرگاه در مرتبهٔ دویم دو معلول باشند
تجویز نکنیم که از سافل بوساطت عالی معلولی صادر شود ودر مرتبهٔ سیوم
دوازده معلول محقق تواند شد واگر تجویز کنیم اضعاف مضاعف خواهد شد
بیانش آنست که هرگاه از واحد حقیقی مانند آ صادر شود معلول مانند ب معلولی
مانند ج واز ب تنها صادر شود معلولی مانند د پس در مرتبهٔ دویم دو معلول
باشند باهم واگر تجویز کنیم که از ب بوساطت آ نیز معلولی صادر شود ودر مرتبهٔ
دویم سه معلول باهم باشند پس اگر در مرتبهٔ دویم همان دو معلول اعتبار کنیم
وپس کلمهٔ جیم ودال باشند تواند بود که از الف صادر بتوسط ج تنها معلولی
وبتوسط آ تنها معلولی دیگر وبتوسط ج د بهم ثالثی وبتوسط ب وج
رابعی وبتوسط ب ود خامسی وبتوسط ب وج سادسی واز ب بتوسط
ج سابعی وبتوسط د ثامنی وبتوسط ج ود تاسعی واز ج تنها عاشری و
از د تنها حادی عشری واز ج ود باهم ثانی عشری واین مجموع در مرتبهٔ سیوم
باشند

سیم باشند واگر تجویز کنیم صدور اسافل را بتوسط عالی واختیار کنیم ترتیب
در متوسطاتی که فوق واحدند هر آینه حاصل در مرتبهٔ سیم اضعاف مضاعف
آن خواهد شد واین وقتی است که در هر کدام از معلولات سه کانه اعلی
که در مرتبهٔ دویم واقعند کثرت جهات که در عقل اول اعتبار کنیم ترتیب
توسط را نیز در میان اعتبار کنیم عدد کثرت حاصله در مرتبهٔ سیم که مرتبهٔ فلک
ثوابت هر آینه از حد ضبط بیرون خواهد بود پس مندفع باشد تشنیع شیخ
اشراق بر مشائین که در مرتبهٔ عقل دویم کثرتی که وفا بصدور کثرت ثوابت
کند متحقق نیست **فصل پنجم از باب سیوم از مقالهٔ دویم در سبب اختلافات**
صور عناصر اربعه وبیان اسباب امتزاجات که مبادی ترکیب مرکبات است
شیخ ابو علی سینا نقل کرده در شفا از جماعت منتسبین بعلم حکمت که چون حرکت
فلک مستدیر است واجبست که استداره واختلاف اوضاع او نسبت بجسمی باشد
ساکن در جوف فلک پس لامحاله محاکمه با جسم مذکور واقع شود وموجب تسخین
آن شده مستحیل بنار گردد وآنچه از جسم مذکور دور باشد از فلک ودر حوالی
مرکز واقع بسکون خود بماند ومایل به تبرد وکثافت شود تا آنکه مستحیل گردد بارض
وآنچه از این جسم مابین نار وارض واقع شود آنچه در یلی نار است حار باشد

لیکن حرارتی کمتر از حرارت نار و آنچه در یلی ارض است کثیف باشد کثافتی
اقل از کثافت ارض و قلت حرارت و قلت کثافت موجب رطوبت
باشند پس مایلی نار حار و رطب بودن و آن هوا باشد و بعد از این نقل
کلام حکم کرده بعدم صحت این کلام بنا بر آنکه لازم آید که جسم مذکور اولا بدون
صورت نوعیه موجود باشد و بعد از آن بحرکت و سکون اکتساب
صور نوعیه کند و این محالست چه جسم بمجرد صورت جسمیه موجود نتواند بود
چه جسم مطلق بمنزله جنس و صور نوعیه بمنزله فصل و وجود جنس بدون
فصل محال باشد بلکه حق آنست چنانکه وجود مادهٔ عناصر از عقل عاشر است
بمعاونت افلاک صور عناصر نیز فایض باشد بر این ماده از عقل عاشر بمعاونت
افلاک یا بمعنی که چهار فلک از جملهٔ افلاک و یا چهار جمله از مجموع افلاک
و یا یک فلک بچهار نسبت مخصوصه موجب فیضان صور اربعه عناصر بوده
باشد و وجهی که جماعت مذکوره بجهت حدوث صور عناصر گفته سبب تخصیص
عناصر باشد باحیاز و امکنهٔ مخصوصه چه بودن حار در چیزی که یلی حرکت باشد
که لا محاله مستحفظ او تواند بود انسب است و بودن بارد در چیز سکون که مستحفظ
اوست اولی در کتاب مبدء و معاد گفته که چون اجرام اسطقسیه کاین فاسد اند

واجبست

واجبست که مبادی قریبه اش قابل تغیر باشد و عقل تنها مبدء آن نباشد
و اسطقسات در ماده مشترکند و در صورت مختلف پس واجبست اشتراک
ماده تابع باصری باشد در فلکیات و آن اصل حرکت مستدیره است چه افلاک
مع اختلافها مشترکند در حرکت مستدیره و اختلاف صور تابع باشد مر اختلاف
قوی محرکه افلاک را چه هر فلکی را حرکتی است مختص بحسب خصوصیت جهت و سرعت
و بطؤ که آن خصوصیت مستند است بخصوص محرکه و چون بقاء ماده بدون صورتی
از صور ممکن نیست پس قوام ماده تنها بطبیعت مشترکه فلکی نباشد و چون
ماده بالزمان مقدم است بر هر صورتی که بالفعل متقدم اوست بنا بر حدوث
صور عناصر پس صورت نیز تنها مقدم ماده نتواند بود پس قوام ماده از مجموع
امرین باشد یعنی از طبیعت مشترکهٔ فلکیه و از طبیعت مطلقهٔ صور مختلفه
و اما سبب امتزاجات بر دو گونه است یکی اختلاف نسبت عناصر بسماویات
مانند محاذات شمس یا موضعی از ارض که مقتضای اضاءت آن موضع است
و بتوسط اضاءت مقتضی سخونت و بتوسط سخونت مقتضی تخلخل باسعاد جسم
متسخن که موجب خروج از مکان طبیعی است و خروج شدن باغیر خود و سبب
دویم قوی و هیئات طبیعیه که فایضند از سماویات بر طبایع و صور

نفوس که موجب تحریک انها شوند مر مادهٔ خود را و مادهٔ غیر خود را و سبب
کردند مر امتزاج بعضی از اجسام با بعضی دیگر چنانکه معلوم است از قوی فاذیه
و سبب حدوث مزاج کردند و مزاج لا محاله بر نسبتهای مختلف واقع تواند شد
بحسب تفاوت در کمیات و کیفیات عناصر موجب اختلاف استعداد ممتزج
گردد و بحسب استعداد مختلفه صور مرکبات متخالفه از واهب الصور فایض شود

فصل ششم از باب سیم از مقالهٔ دویم در بیان انکه علت فیضان

نفوس ناطقه و سایر صور نوعیهٔ مرکبات عقل عاشر است که او را عقل
افعال نیز گویند و سابقا بثبوت پیوست که نفوس ناطقه با کثرت افراد
متفقة الحقیقه اند پس نباید کثرت افراد فیضان انها بدون واسطه
از واجب الوجود که واحد حقیقی است در مرتبهٔ واحده ممتنع باشد بنا
بر اتفاق نوعی صدورش بترتیب که بعضی علت بعضی باشند نیز نتواند بود
والا تشکیک در ذاتی لازم آید بسبب انکه ماهیت در همهٔ افراد چون
یکی است علیت در او مستلزم تشکیک با قدمیت باشد بخلاف انکه افراد
مختلف الحقایق باشند مانند عقول و نیز صدور نفوس ناطقه از جسم فلکی نتواند
بود بنا بر انکه نفس اشرف از جسم است و شریف معلول خسیس نشود و همچنین

صدور

صدور نفوس ناطقه از معلول اول نیز نتواند بود بنا بر انکه جهات و معانی
حاصله در معلول اول که سبب صدور کثرت از او نتواند بود اگر مختلفه
الحقیقه باشند مقتضای هر یک کدام مخالف مقتضای دیگری خواهد بود
و لازم آید که نفوس ناطقه نیز مختلف الحقایق باشند و اگر آن جهات و معانی
متفق الحقیقه باشند متعدد نتواند بود بسبب انکه کثرت و تعدد در نوع واحد
حاصل نتواند شد مگر بسبب ماده و عوارض مادیت که در معلولات اول
مفقود است و بهمین سبب صدور نفوس ناطقه از هیچیک از عقول که بعد
از عقل اول اند نیز نتواند بود مگر عقل عاشر چه در جهات همه انها اگرچه ماده متحقق
شده بنا بر مصدریت هر یک از آنها مر فلکی را از افلاک لیکن چون مادهٔ فلک
قابل کون و فساد نیست سبب کثرت نوع واحد نتواند شد بخلاف عقل
عاشر که مصدر مادهٔ کاینات است پس نفس ناطقه از او بهر جهت واحده که صادر
شود متکثر الافراد تواند شد بسبب مواد مختلفه الاستعدادات که امر جهة
متخالف موجب آن باشد پس ثابت شد که تشخص هر نفس مستفاد است
از مادهٔ مستعد شده باستعداد خاص که بدن عبارت از اوست و پوشیده
نماند که دلیل مذکور دلالت کند که مبدء فیضان نفس ناطقه باید عقلی باشد

که مبدء کاینات نیز باشد تا مهیا شود او را اوضاع نوع متکثر الافراد پس
هرگاه ثابت شد بدلیل علیحده وجود مبدء عقلی بجهت هر فلکی ثابت شود
که عقل مفیض نفس ناطقهٔ عقل عاشر باشد اما با قطع نظر از دلیل علیحده باید
دلیل توان آن ثابت کرد که هر فلکی را مبدء عقلی باشد و عقل مذکور عاشر انها باشد
بانه نظر دقیق تقاضا کند که توان کرد چنانکه شیخ در کتاب مبدء و معاد کرده
بیانش آنست که هرگاه عقل مذکور مبدء مادهٔ کاینات باشد باید که مرتبهٔ وجودش
که بان علت نفس ناطقه شده بعد از استتمام وجود افلاک باشد تا مهیا شود
او را افاضهٔ نفوس ناطقهٔ متکثره چه اختلاف استعداد مادهٔ کاینات که سبب
تکثر اشخاص نفس ناطقه است باعانت سماویات حاصل شود چنانکه در
انبعاث اسباب امتزاج دانسته شد پس وجود او با وجود فلک قمر باشد
که آخر افلاک است پس معلول اول نتواند بود بنا بر آنکه افلاک دیگر پیش
از او موجود باشند و معلول فلک نیز نمیتواند بود بنا بر آنکه اشرفست از فلک
پس معلول عقلی دیگر باشد که وجودش با وجود فلک دیگر باشد و تعلل کلام
در عقل کنیم تا منتهی شود بعقلی که وجودش در هر مرتبهٔ وجود فلک اول باشد
و با فلک اول معلول عقلی باشد که معلول اول اول عقول تواند بود پس

ثابت

ثابت شود وجود عقول عشره بترتیب مشهوره و چون ثابت شد که مبدء
نفس ناطقهٔ عقل عاشر است ثابت شد که مبدء جمیع انواع کاینات متکثرة الافراد
نیز عقل عاشر است بجهات متکثرهٔ مختلفه لامحاله حاصل شده در مرتبهٔ عاشره
و باختلاف استعدادات مادهٔ قابله پس اختلاف انواع مستند باشد باختلاف
جهات و اختلاف اشخاص هر نوع باختلاف استعدادات و چون نفس ناطقه
اشرف انواع کاینات است مستند باشد و بجهتی که اشرف جهاتست و سایر
انواع مرکبات بسایر جهات پس ذو عنایت بترتیب و افاضهٔ کمالات
هر نوع از انواع کاینات نیز که باصطلاح اشراقیین رب النوع عبارت
از آنست عقل عاشر باشد که مربی و مفیض کمالات هر نوع است بجهتی از جهات
که حاصل است مر او را از ترتب معلولات مجرده و مادیهٔ طولیه و عرضیه
که متقدمند بر او و حاجت باثبات عقول مجرده عرضیه دیگر عاشره که ارباب
انواع باشند نشود **فصل هفتم از باب سیم از مقالهٔ دویم** در بیان حدوث
حوادث و ربط حادث بقدیم سابقا دانسته شد که سبب حاجت ممکن
بعلت امکانست چنانکه جمعی دیگر از متکلمین است و مراد از آن علت مفید
وجود و مرجح است بر عدم و سبب احتیاج باین علت حق آنست که طبیعت

امکان است خواه ممکن حادث باشد و خواه قدیم چنانکه دانسته شد و مراد
از حادث در اینمقام نیست که وجودش مسبوق باشد بزمانی که عدم سابقش
متحقق در آن زمان باشد مانند حوادث یومیه و مراد از قدیم آنکه نه اینچنین
باشد اگرچه مسبوق بعدم مطلق باشد مانند فلک و این حدوث و قدم غیر
حدوث و قدمیست که ما در مسئلهٔ حدوث و قدم عالم تحقیق کردیم چه قدیم
باینمعنی حادث باین معنی است لامحاله و جمیع ممکنات حادث اند بآن
معنی نه باینمعنی و باینمعنی منقسم میشوند بحادث و غیر حادث خواه غیر حادث
باینمعنی را قدیم نام کنند و خواه نه پس جمیع ممکنات خواه حادث و خواه قدیم
متساویند در حاجت بعلت مفیده و مرجح وجود و حادث را با حاجت بعلت
مفیده حاجت دیگر نیز هست بعلت محدثه اعنی علتی که سبب باشد در اینکه
علت مفیده ترجیح دهد وجود او را بر عدم در خصوص این جزء زمان دون
جزء دیگر سابق بر آن و الا ترجیح بلا مرجح لازم آید نظر بخصوص وقت چنانکه اگر
علت مفیده نبودی ترجیح بلا مرجح لازم آمدی نظر بخصوص وجود دون عدم
و شک نیست که این حاجت در قدیم ممکن قدیم را لامحاله نباشد چه ممکن قدیم
چون پیش از زمانست وجودش زمانی نیست لهذا از علت محدثه مستغنی است

وحادث

وحادث جاری شده که علت مرجحه اصل وجود را علت مبقیه گویند بنا
بر آنکه ممکن در بقا نیز محتاج باوست و علت مرجحه خصوص وقت را علت
محدثه بنا بر آنکه حاجت او مختص بوقت حدوثی است و پس و شک
نیست که علت محدثه من حیث هی محدثه واجبست حدوث او در وقت
حدوث معلول چه اگر پیش از موجود باشد لازم آید تخلف معلول از علت
تامه چه مفروض آنست که جمیع ما یتوقف علیه العلة المبقیه حاصل باشد
و باقی نماند مگر امری که مختص وقت حدوث باشد پس اگر مختص پیش از
وقت حدوث موجود باشد و معلول موجود نباشد لامحاله تخلف لازم
آید پس واجبست اختصاص وجود علت محدث بوقت حدوث معلول
و چون نقل کلام در حدوث علت محدثه کنیم تسلسل لازم آید پس لابد است
که علت محدثه اعنی موجب حدوث حادث در وقت معین امری باشد
که حدوثش محتاج نباشد بعلتی و آن امری تواند بود که حادث باشد بوجهی
و ثابت باشد بوجهی و آن امر حرکتست چه حرکت از جهت ذات
و ماهیت ثابت است و از جهت نسبت بحدود مسافت متجدد و حادث
پس لابد است در حدوث و حوادث از حرکتی که ماهیتش حادث نباشد

بحدوثی که مراد است در اینمقام اگرچه حادث باشد بحدوثی که مراد است
در مسئلهٔ حدوث و قدم عالم و آن حرکت فلک است پس علت و سبب
حدوث و حوادث حرکت فلک باشد و سبب حرکت فلک تواند که
حادث معلول واجب الوجود قدیم واقع شود و جمیع حوادث مرتبط بقدیم
شوند و تخلف معلول از علت تامه لازم نیاید و بباید دانست که حرکت فلک
گاهی علت محدثه و موجب تخصیص حدوث حادث بوقت معین تواند بود
که حادث را مادهٔ یا موضعی باشد که استعداد وی مر حدوث حادث را
بتدریج بسبب حرکات و اوضاع سماویات تمام شود و چون استعداد مادهٔ
یا موضع تمام شد فیضان وجود آن حادث بر آن ماده یا موضع از مفید
وجود و جوب کرد پس تمام شدن استعداد و قابلیت علت قریبه تخصیص
وجود حادث است بوقت حدوث و حرکات و اوضاع علت بعیدهٔ آن پس
همچنانکه وجود حادث مسبوقست بوجود حرکات و اوضاع مسبوقیت بوجود
ماده یا موضع نیز واینست معنی قول حکما که هر حادث مسبوقست بماده و مدهٔ چه
مراد از مدهٔ زمانی است که مقدار حرکت فلک است و مراد از ماده اعم است از مادهٔ
بمعنی هیولی و از موضع **فصل هشتم از باب سیوم از مقالهٔ دویم** در بیان
انکه

انکه فاعلیت واجب الوجود مر اشیا را چه نحو است از انجا که فاعلیت بدانکه کافهٔ
علما بعد از انکه متفق اند در انکه فاعلیت خدا بیتم بعلم و اراده است نه بطبع و بعد
از اتفاق حکما و محققین متکلمین در انکه علم و اراده در واجب تعالی چون سایر
صفات عین ذاتست نه زاید بر ذات و بعد از اتفاق در انکه فاعلیت خدا بیتم
نه بنا بر غرضی یا منفعتی یا کمالی یا اولویتی است که عاید و راجع بذات وی شود
تعالی عن ذلک علوا کبیرا مختلف شده اند که آیا تواند بود که خدا بیتم
بفعل خود قصد بسوی امری از امور مذکوره برای خود بلکه بجهت ایصال نفع
بغیر کند یا نه حکما بر آنند که با وجود اشتمال افعال الهی بر اتم وجوه خیر و اکمل
جهات ایصال نفع بغیر منزه است از قصد بسوی آن چه صدور قصد نتواند
بود مگر نظر بامری که نظر بفاعل اولی باشد پس فاعل بآن کاسب اولویتی
و کمالی شود برای خود که بدون آن فاقد آن کمال باشد و هیچ علت حقیقیه
از معلول خود کسب اولویت نتواند کرد و مستکمل بمعلول خود نتواند بود چه کمال
معلول هر آینه از علت حاصل باشد پس چگونه مکمل علت تواند بود بلکه قصد
از فاعل بالاراده صادر تواند شد که علت حقیقیه و فاعل حقیقی معلول نبود
بلکه بقصد خود تهیهٔ ماده کند تا مستعد شود مر فیضان وجود معلول را از علت

حقیقی و فاعل حقیقی مانند طبیبی که بدن مریض را مهیا کند بجهة فیضان صحت
از واهب الصحة والحیوة و مانند نجاری که مهیا کند مادهٔ خشب را برای فیضان
صورة سریر از واهب الصورة و بالجمله هر فاعلی بالاراده باراده حیوانی فاعل
حقیقی مفعولات خود باشد بلکه فاعلیت این فواعل بالحقیقه تحریک مادهٔ پیش
نباشد پس صدور قصد از این فواعل متصور شود نه از فاعل حقیقی و اراده در
فاعل حقیقی راجع برضا شود نه راجع بقصد واجب الوجود فاعل بالرضا باشد نه
فاعل بالقصد و همچنین جمیع علل مجرد و نفوس فلکیه و جمهور متکلمین واجب
الوجود را فاعل بالقصد دانند و اشاعره نفی غرض از افعال الهی کنند تا استکمال
واجب بغیر لازم نیاید و واجب نیز بدانند اشتمالی افعال الهی را جهات حسن
مصالح بنابر آنکه قایل بحسن و قبح عقلی نیستند پس بر ایشان لازم آید که واجب
الوجود عابث باشد در افعال خود تعالی عن ذلک و معتزله اثبات اغراض کنند
و فعل الهی را معلل بغرض دانند و اغراض را بغیر راجع دارند و منع کنند که فعل بجهة
ایصال نفع بغیر مطلقاً مستلزم استکمال باشد و تحقیق مقتضی اینست که مذهب
ایشان بالمعنی راجع شود بمذهب حکما که افعال الهی را مشتمل بر مصالح و حکم دانند
و نزاع در اینکه مصالح و حکمی که غیر اغراض است که معتزله بآن قایلند مقصود است

یا غرض

یا غرض لفظی محض باشد چه معتزله در اصطلاح خود قصد را تخصیص ندهند بآنچه
حکما تخصیص آن دارند و حکما بر تخصیص اصطلاح کنند قصد الهی را برضا و تاب
این تحقیق مذهب جماعتی از معتزله دارد که قایلند بایجاب فی الجمله و بانکه اراده
مطلقاً موجب فعل است و فعل تا واجب نشود موجود نشود تا منافی قول حکما که
افعال الهی را لوازم خیریت ذات کاملهٔ واجب الوجود دانند نباشد و نزاع معنوی
متحقق نشود **فصل نهم از باب سیم از مقالهٔ دویم** در بیان عنایت و تدبیر
الهی و بیان آنکه موجودات واقعند بر اتم وجوه ممکنه نظر بنظام کل حکما گفته‌اند
که چون ثابت شد که افعال الهی مبنی بر مقصد تواند بود و واجب الوجود علل غائیه
فعل را بقصد غایتی و غرضی که مترتب شود بر فعل تواند کرد و ایصال نفع بسافل
منظور عالی تواند بود و حال آنکه موجودات واقعند باتم وجوه احکام و اتقان
وجهات نفع و خیر بحدی که ناظر در آن و واقف بر آن شک نکند که وقوع موجودات
بر وجوه واقعه نیست مگر برای ترتب آثار نفع و جهات خیری که مترتب اند آن
آثار و جهات بر آن موجودات و اشتمال موجودات برین آثار غریبه و تدبیر عجیبه
بمجرد اتفاق بالضروره نتواند بود پس واجبست که صدور موجودات از واجب تعالی
بطریق عنایت بوده باشد بیانش آنست که واجب الوجود خیر محض است بنابر آنکه خیر

فعلیت و تمامیت وجود و کمالات وجود است و لهذا گفته اند الخیر هو
ما یتشوقه کل شیء و یتم به وجوده و ظاهر است که خیری مشتاق و خواهان
تمامیت وجود و فعلیت کمال وجود خود است پس خیر مطلق تمامیت و کمالیت
وجود باشد و در مقابلش شر نیست مگر نقص وجود و نقصان کمال وجود پس
راجع شود بعدم ذات یا عدم امری که صلاح حال ذات و کمال وی باشد
و واجب الوجود عین وجود تام بالفعل کامل است هم بحسب ذات و هم بحسب
کمالات ذاتی بحیثیتی که امکان بالقوه و عدمی بوجهی از وجوه در او متحقق
نیست پس واجب الوجود خیر محض باشد و هیچ موجودی بغیر از واجب الوجود خیر
محض نتواند بود و هر چه خیر محض باشد صادر نتواند شد از او مگر خیر محض بسبب آنکه
جهت صدور شر که عدم است در او متحقق نیست تا بآن جهت شر از او صادر
تواند شد بلکه موجود خود مشوب بشریت و عدم نباشد صدور شر از او ممکن
نباشد و ظاهر است که سبب نظام کلی اعنی مجموع موجودات من حیث المجموع
نیست مگر واجب الوجود اگرچه بعضی از موجودات سبب و واسطه وجود بعضی
دیگرند اما مجموع من حیث المجموع مستند نیست مگر بواجب الوجود پس نظام کل
خیر محض باشد و چون خیر محض باشد لامحاله مشتمل بر خیرات و منافع مذکوره
و مصالح

و مصالح و حکمتهای متحقق بر وجهی که اتم از آن ممکن نیست چه امکان بنظام
اتم از این نظام واقع باطل است بنا بر آنکه لازم آید که این نظام موجود
ناتمام باشد و چون ناتمام باشد لامحاله شر باشد و چون شر باشد صدورش
از واجب تعالی ممتنع باشد پس هرگاه ایجاد واجب الوجود مر نظام کل را بنا
بر خیریت نظام کل باشد چه واجب الوجود خیر محض است و با وجود خیر محض
بودن فوق التمام است و معنی فوق التمام چنانکه گذشت آنست که هر خیری و جودی
و کمال وجودی از او مترشح و فایض گردد و همچنین اشتمال نظام کل نیز بر منافع
و مصالح مذکوره بنا بر خیریت اوست چه نظام خیر آنست که مشتمل بر وجوه خیرات
و منافع باشد و شک نیست که واجب الوجود عالم است بذات خود باینکه ذات
خیر محض و مبدء فیضان نظام خیر مشتمل بر وجود خیرات است پس لامحاله ارادهٔ
ذاتی قصد نمیتواند بود بنا بر لزوم استکمال چنانکه دانسته شد پس ارادهٔ مذکوره
رضا باشد و اینست معنی قول حکما که واجب الوجود فاعل بالرضاست نه فاعل
بالقصد چه رضا اراده ایست که متعلق بسافل تواند شد و مستلزم استکمال نیست
بخلاف قصد و شیخ در کتاب مبدء و معاد گفته که اگر کسی این معنی را یعنی تعلق ارادهٔ
واجبی را بنظام کل و ایجاد نظام کل را بمحض خیریت قصد نام کند مضایقه

در آن نیست و این کلام شیخ مؤید بتحقیقی است که مذکور شد و بالجمله معنی
عنایت واجب الوجود علم اوست بنظام خیر بوجهی که مبدء فیضان خیر باشد
فصل دهم از باب سیم از مقالهٔ دویم در ذکر بعض از حکمتها که مشتمل است
نظام کل هر آنچه شیخ در کتاب مبدء و معاد گفته که چون علم حق تعالی بنظام خیر
علمی است که هیچگونه نقص در او نیست و این علم سبب و علت وجود اشیاست
در خارج پس نظام وجود کل در غایت اتقان و احکام واقع شده و ممکن نیست
خیریتی برای کل بهتر از وجهی که واقع است کل بر آن و هر موجودی از موجودات
بر آنچه سزاوار است مر او را اگر فاعل است بر نحوی از انحاء فاعلیت که در خور است
مر او را و اگر منفعل است بر نوعی از انفعال که سزاوار است مر او را و اگر
مکانی است در مکانی که لایق باوست و اگر زمانی است در زمانی که
مصلحت اوست و اگر قابل اضداد است مقسوم است در میان ضدین علی السویه
پس اگر متلبس است باحدهما بالفعل از شان اوست تلبس بآن دیگری بالقوه
مستحق آنست که بفعل آید در وقتی و بجهت هر کدام آماده است اسباب و شرایط
در خور آن و هر موجودی را که عارض شود زوال از کمال خود بسبب قاسری
هر آینه در او قوتیست که بر گرداند او را بکمال او بعد از زوال قاسر و اسطقسات را

قبول

قبول قسر ازانی داشت تلهیای حصول مزاج باشند و بسبب حصول مزاج
آماده صور مرکبات شوند و ممکن شود بقای کاینات بحسب نوع چه هر چیز را
ممکن بود بقای بالشخص بسبب مستبقی باو عطا کرده و هر چه را ممکن نبود بقای شخصی
بلکه لایق او بقای نوعی بوده و بس تعاقب افراد را سبب بقای نوعی ساخته و وفا
کرده بنصیب و قسط وجود در موجودی و ترتیب داده اسطقسات را
بر اتب لایق هر کدام پس مکان عنصر نار را مجاور فلک کرده که اگر در موضع دیگر
بودی و مجاور فلک عنصری غیر نار واقع شدی هر آینه بسبب حرکت متسخن گشته
منقلب بنار شدی و لامحاله موجب تضاعف حرارت شده غالب بر سایر عناصر
گشتی و مؤدی بفساد کاینات گردیدی و چون در ترکیب کاینات غلبه
جوهر یابس صلب ضرور بود تا بقای او زمانی معتد به ممکن شود و انحلالش
بسریع نباشد تا بکمالات خود تواند رسید و واجبست که بمکان مرکب مکان
جزء غالب باشد و عنصر یابس صلب بغیر از ارض نیست پس واجب شد که مکان
ارض در وسط باشد تا از حرکت فلک دور باشد و غلبه سخونت موجب فساد
امزجه و انحلال مرکبات نشود و چون دریا نیز مکان کثیری از مرکبات است و در
صورهٔ متبرده نیز مشارکست با ارض واجب شد که مکان آب در یلی ارض

باشد و چون هوا بجهت بقای اکثر مرکبات سیما حیوانات ضرور بود واجب شد
که مکانش در بطن ارض و ماء واقع شود و مجاور بعضی از ارض که مکان مرکبات است
که بقای انها در آب ممکن نیست و بهمین سبب واجب شد که بعضی از ارض
منکشف شود از آب و نیز هوا مشارکست با آب در کیفیتی و با ارض در کیفیتی
پس مناسب بود که در میان هر دو واقع شود و چون تاثیر کواکب بجهت حصول
مزاج و ترتیب مرکبات ضرور بود و اکثر تاثیرات بوساطت شعاع است سیما
تاثیر شمس و قمر واجب شد که اسطقساتی که میان زمین و آسمان حایلند
شفاف باشند تا ممکن شود نفوذ شعاع در انها و واجب شد که جرم زمین
ملون باشد بلون غیرت تا اشعه بر او ثابت تواند شد و جمیع اجرام سماویه را
مانند کوکب مضی گردانند تا فعل سماویات در جمیع امکنه و ازمنه متشابه نشود
بلکه اضاءت مخصوص باشد بکواکب و اشفاف بغیر کواکب تا ممکن شود نفوذ شعاع
از آن و کواکب را ساکن نگردانید تا موجب فساد مواضع بعضی بافراط تاثیر و بعضی
بعدم تاثیر نشود بلکه متحرک گردانید تا اثر انها از موضعی بموضعی منتقل تواند شد
و موجب صلاح جمیع مواضع تواند گشت و حرکت طلوع و غروب را سریع گردانید
که اگر بطی بودی مؤدی بفساد شدی قریب بفسادی که از سکون لازم اید
و اگر حرکتش

و اگر حرکتش منحصر در همین حرکت سریع طولی بودی هر آینه ملازم دایره واحده
بودی و تاثیرش در مواضعی که محاذی آن دایره است مفرط گشتی و بنواحی دیگر
نرسیدی و موجب فساد جمیع گردیدی بلکه هر کواکب را حرکات خاصه عرضیه
بطیه نیز داد تا میل بنواحی عالم توانند کرد و اثر تابش عام تواند شد و شمس را اگر
حرکت خاصه نبودی فصول اربعه متخالفه متحقق نشدی پس منطقه حرکت بطیه اش
متقاطع حرکت سریعه شد و شتا و صیف و ربیع و خریف پدید آمد پس شمس
در زمستان میل بجنوب کند تا مستولی شود بر او بر بلاد شمالیه که معظم معموره است
و موجب احتباس رطوبات در بطون و اجواف ارضین گردد و در تابستان
مایل بشمال شود تا حرارت بر ظاهر ارض مستولی شده استعمال رطوبات
در تغذیه حیوان و نبات کند و تا صرف شدن رطوبات و خشک گشتن
اجواف زمین باز نوبه زمستان شود و سرما عود کند و موجب احتقان رطوبات
و مایه برداشتن زمین گردد و چون تاثیر قمر در حالت بردیت از تسخین و تحلیل
قریب بتاثیر شمس است قمر در حالت تبدد مخالف مر شمس گردانیده شد
پس هرگاه شمس جنوبی باشد بدر شمالی شود تا موجب تضاعف اسباب سخونات
نگردد و همچنین چون شمس را در وقت شمالی بودن گذر بسمت الراس معموره است

لهذا وحش را شمالی گردانیده تا قرب میل و قرب مسافت هر دو مجتمع نشوند
و موجب انقطاع اثر تسخین نگردد و مثل این تدبیر که در شمس مذکور شد در هر
کوکبی مرعی شده از میل شمالی و جنوبی و اوج و حضیض و ذروه و حضیض و امر
رجعت و اقامت و استقامت و سایر احوال و اوضاع کواکب سیاره چنانچه
بعد از ملاحظهٔ احوال مذکوره و تخیل اوضاع و حرکات و میول و ابعاد شان
متفطن بحکمتهای عجیبه قریبه توان شد قال فی الشفا یجب ان یعلم ان وجود
کل واحد من الافلاک والکواکب علی ما هی علیه من الکثرة والقلة والوضع
والصغر والکبر هو علی ما ینبغی و نظام الکل ولا یجوز غیره الا ان القوة البشریة
قاصرة عن الادراک جمیع ذلک وانما تدرک من غایات ذلک و منافعه
امور الیسیرة و این کلام در کلیات اجرام بسیط و در تدبیر امر مرکبات و
منافع اعضا و قوای حیوان و نبات مؤلفات ساخته اند و مجلدات
پرداخته و با اینهمه یکی از هزار و اندکی از بسیار مدرک بشر نشده و نتواند شد

فصل یازدهم از باب سیم از مقالهٔ دویم در بیان قضا و قدر سابقا
اشاره شد بانکه با وجود ترتیب و تحقق وسایط در ایجاد موجودات موجد
حقیقی نتواند بود مگر واجب الوجود و دلیل بر این مطلب آنست که ممکن با هو
ممکن

ممکن علت تامهٔ وجود نتواند بود چه دانسته شد که وجود معلول تا واجب
نگردد صادر نشود و ظاهر است که واجب شدن احد النقیضین موقوف
بر ممتنع بودن نقیض دیگر و چون عدم نقیض وجود است تا عدم معلول
ممتنع نگردد وجودش واجب نتواند شد و هیچ علتی بغیر از واجب الوجود
سبب امتناع عدم معلول خود نتواند شد بسبب انکه اگر چه با وجود علت عدم
معلول ممتنع است لا محاله و سبب امتناع این عدم اعنی عدم معلول با وجود
علت نیست مگر وجود علت لیکن معلول را عدمی دیگر محتملست که سبب
امتناعش وجود علت نتواند بود و آن عدم معلولست یا عدم علت یعنی
تواند بود که علت و معلول هر دو با هم معدوم باشند و علت چون ممکن است
سبب امتناع عدم خود نتواند بود بلکه علتی که سبب امتناع عدم خود باشد
منحصر است در واجب الوجود پس سبب امتناع جمیع انحاء عدم معلول نتواند
بود مگر واجب الوجود و هر چه سبب امتناع عدم معلول مطلقا نتواند شد سبب
وجود معلول نتواند بود پس سبب وجود هیچ معلول نتواند بود مگر واجب الوجود
پس موجد جمیع موجودات واجب الوجود باشد و هیچیک از علل قریبه و متوسطه
موجد معلول نباشد بلکه واسطه باشد در رسیدن فیض وجود از علت بعبده

که واجب الوجود است بمعلول او و چون واجب الوجود علت جمیع موجودات است
و موجودات باثر یا فایض از وجود او پس کان که وجود واجب مشتمل بر جمیع
وجودات است و اولا محالة عالم است بذات خود بعلمی که عین ذات اوست
پس عالم است در مرتبهٔ ذات بجمیع موجودات بعلمی که عین علم بذات اوست
و این علمی است که تعبیر از او بعلم اجمالی کنند و این علم سبب علم تفصیلی است
که صور علمیه است نزد بعضی اعنی قایلین بعلم حصولی یا مرتسم در ذات واجب تعالی
بنحوی که موجب کثرت نشود یا مرتسم در ذات معلول اول علی الاختلاف فیما بینهم
و عین موجودات خارجیه است نزد قائلین بعلم حضوری علی ما مر جمیع ذلک
و چون معلول اول واسطهٔ فیضان وجود جمیع موجوداتیست که بعد از اوست
پس کان که وجودش مشتمل است بر جمیع وجوداتی که بعد از اوست و لفظ قضا
و قدر گاه بحسب علم اطلاق کرده شوند و گاه بحسب وجود و چون در علم اطلاق
کرده شوند مراد از لفظ قضا علم اجمالی بسیط که عین ذات واجب الوجود تعالی است
و مراد از لفظ قدر صور علمیهٔ مفصله و چون در وجود اطلاق کرده شوند مراد
از قضا معلول اوست که مشتمل است اجمالا بر جمیع وجودات ما بعد و مراد از
قدر اعیان موجودات کلیه و جزئیهٔ متحققه در خارج علی سبیل التفصیل

و بر هر تقدیر

و بر هر تقدیر قدر تفصیل قضا باشد و اقرب بتحقق اطلاق ثانیست اعنی اطلاق
بحسب وجود چه ظاهر است که قضا و قدر اعتباری باشد و اشیا را باعتبار تعلق
فاعلیت واجب الوجود باشیا و علم نیست مگر اعتبار ظهور و انکشاف و لهذا
شارح مشکاة هر دو تفسیر کرده اند لفظ قضا و قدر را در شرح اشارات بانچه
مطابق اطلاق ثانی است قال الامام و اما لفظ القضا و القدر فمعنی القضا
معلوله الاول لان القضا هو الحکم الواحد الذی ترتب علیه سایر التفاصیل و
المعلول الاول کذلک و اما القدر فهو سایر المعلولات الصادرة عنه طولا و عرضا
لانها بالنسبة الی المعلول الاول بجری تفصیل الجملة و هو القدر و قال المحقق
فاعلم ان القضا عبارة عن وجود جمیع الموجودات فی العالم العقلی مجتمعة
و مجملة علی سبیل الابداع و القدر عبارة عن وجودها فی موادها الخارجیة بعد
حصول شرایطها مفصلة واحدا بعد واحد کما جاء فی التنزیل فی قول عز من
قایل وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ و چون
این جمله دانسته شد ثابت شد که جمیع موجودات کلیه و جزئیه واقعند
بقضا و قدر الهی اما در غیر افعال عباد بر سبیل حتم و جزم و اما در افعال عباد
بر سبیل تعلیق بر ارادهٔ ایشان و مراد از قضا و قدر افعال عبادات انچه امیر

المؤمنین ع در حدیث اصبغ بن نباته فرموده و مضمون این حدیث آنست
که بعد از انصراف از حرب صفین شیخی که در آن سفر همراه بود از حضرت
سؤال کرد که یا امیر المؤمنین خبر ده مرا از رفتن من بشام که بقضا
و قدر الهی بود یا نه حضرت فرمود نعم یا شیخ هیچ بلندی بر نرفتید و هیچ
نشیبی فرود نیامدید مگر بقضا و قدر خدا تعالی شیخ گفت پس رنج من نزد
خدا تعالی محسوب نبود و مرا هیچ اجری نباشد حضرت فرمود که بتحقیق عظیم
گردانیده است اجر شما را در مسیر و منقلب شما که باراده خود رفتید و اطاعت
امام خود کردید و در این رفتن مجبور نبودید شیخ چون مجبور نبودیم و
حال آنکه قضا و قدر ما را برد حضرت فرمود که مگر قضای حتم و قدر لازم
گمان کرده چنین است چنین نیست که اگر چنین بودی هر آینه باطل
شدی وعد و وعید و ثواب و عقاب و امر و نهی از خدا تعالی
اعتقاد اخوان عبدة اوثان و جنود شیطان است بلکه امر خدا تعالی
تخییر است و نهی خدا تعالی تحذیر نه مغلوب عاصی است و نه مکره مطیع
و ارسال رسل و انزال کتب از روی هزل و بازی نبود و خلق
سموات و ارض بباطل نکرد و ذلک ظن الذین کفروا من النار

پس شیخ

پس شیخ بغایت مسرور شد و گفت انت الامام الذی نرجو اطاعته
یوم النشور من الرحمن رضوانا اوضحت من دیننا ما کان ملتبسا جزاک
ربک عنا فیه احسانا یعنی تویی آن امامی که ما از طاعت او امید از خداوند
داریم رضوان از تو مشکل دین ما گشت واضح جزای تو احسان دهد
رب احسان در روایت دیگر که شیخ گفت پس قضا و قدر که گفتی کدام است
حضرت فرمود که همین امر و نهی و وعد و وعید قضا و قدر خداست در
افعال و اعمال ما و وجهش آنست که امور مذکوره از اسباب بالذات طاعت است
و از اسباب بالعرض معصیت و مراد از قضا و قدر نیست مگر سبب فی الجمله

فصل دوازدهم از باب سیم از مقاله دویم در بیان کیفیت دخول

شرور در قضا و قدر الهی چون ثابت شد که جمیع موجودات واقعه بقضا
و قدر الهی و از جمله موجودات بحسب ظاهر شروری است که واقع است
در عالم پس لابد است از بیان آنکه صدور شرور از خیر محض چگونه ممکن
تواند شد و لابد است اول از تحقیق ماهیت شر بدانکه شر اطلاق کرده نشود
مگر بر عدم وجودی مانند موت و فقر و یا عدم بر کمال وجودی مانند جهل
و عمی و یا بر وجود از این جهت که مؤدی است بعدم وجود یا عدم کمال وجودی

مانند برودت مفرطه وحرارت شدیده و هرگز اطلاق کرده نشود شد بر وجود
یا بر موجود مگر باعتبار سلبیت او و عدم وجودی و کمالی را و یا اعتبار تاثیر
او از قبول وجودی یا کمالی و بر جمیع امور وجودیه که اطلاق شرور کرده میشود
چون تامل و تفتیش کرده شود شریتش راجع شود بعدم نه بوجود مانند
افعال قبیحه مانند ظلم و زنا و مانند اخلاق رذیله چون بخل و جبن و مانند
کیفیات طبیعیه حرارت و برودت مثلا ظلم یا زنا از این جهت که امریست صادر
از قوه غضبی یا شهوی کمال مذکورتین است و جبن و قوتین و شریتش
نیست مگر از این جهت که امریست موذی بعدم صلاح حال مظلوم و یا فساد
در نسل و خلل در سیاسات بدنیه و همچنین بخل از این جهت که حفظ مال محتاج
الیه است خیر محض است و از این جهت که منع محتاج است شر و جبن از جهت محافظت
نفس از وقوع در مهالک خیر است و از جهت تادیه بفسادی یا عدم شر
و از اینجا که گفتیم معلوم شد که شر بر دو گونه است شر بالذات و شر بالحقیقه
و آن نیست مگر عدم و شر بالعرض و بالاضافه و آن نیست مگر اسباب عدم
پس هیچ موجودی شر مطلق نتواند بود بلکه اگر باشد بوجهی شر باشد و بوجهی خیر
و آن وجهی که شر است مجعول بالذات نباشد بلکه مجعول بالعرض باشد و اشیا

بحسب

بحسب انقسام خیر و شر بر پنج قسم باشند یکی آنکه اصلا خیریت در او نباشد
دویم آنکه اصلا شریت در او نباشد سیم خیر و شر هر دو مساوی باشند چهارم
آنکه خیر غالب باشد بر شر پنجم آنکه شر غالب باشد بر خیر و قسم سیم و پنجم واقع
نتواند بود چه هر موجودی که مشتمل باشد بر جهات خیر و شر البته خیریتش غالب
باشد نظر بنظام کل پس شرور واقعه در عالم نظر بنظام کل بغایت قلیل باشد
چه تحقق شرور مبدعات نتواند بود بلکه مخصوص کائنات نیز شامل انواع نیست
بلکه مخصوص اشخاص است بر سبیل ندرت در افراد چه در انواع کائنات افرادی
که مبتلا بشرور باشند کمترند و بر تقدیم عدم ندرت در افراد نادر است در
اوقات مانند طوفانات و عفونات هوائیه و مائیه که موجب هلاک
یا اکثر افراد حیوانات باشد پس نسبت شرور واقعه در بعض اوقات
در بعض افراد بعض از انواع کائنات نظر بکل کائنات نسبتی است بسیار قلیل
و قیاس کل کائنات بکل موجودات اعنی بنظام کل قیاسی است بغایت
حقیر پس نسبت شرور قلیله واقعه در عالم کائنات از لوازم وجود کائنات
از لوازم نظام وجود کائنات هر آینه ترک شرور قلیله مستلزم ترک کائنات
باشد و ترک کائنات مستلزم نظام کل که محض خیر است و ترک محض خیر

بغایت کثیر و بجهت شرور اضافیه بغایت قلیل لامحاله شر کثیر و از حکیم صادر
نتواند شد پس واجب باشد دخول شرور قلیله در قضا و قدر الهی بالعرض
نه بالذات و چون قیاس قلت شرور را نظر بنظام کل اعتبار کردیم پس
وارد نیاید اکثریت شر نظر بنفوسها لیکن بحسب شقاوت اخروی از خیریت
نظر بنفوس ناجیان چه بر تقدیر تسلیم این شریت کثیره جزئیست از شرور
قلیله نظر بنظام کل **فصل سیزدهم از باب سیم از مقاله دویم** در افعال
عباد بدانکه در فعل اختیاری عباد سه مذهب است اول جبر و آن مذهب
اشعری است و او فعل بنده را مخلوق خداوند بی وساطت و مدخلیت
اختیار و اراده چنانکه مذهب اوست در ایجاد جمیع موجودات چه مباشر
ایجاد همه موجودات خدا بر اند و قابل بهیچ واسطه نباشد حتی احراق
نار و تبرید ماء را فعل بی واسطه خدا داند و نار و ماء و امثال انها را اسباب
عادیه خواند و گوید عادت الله جاری شده که احراق ثوب مثلا در وقت
مماس نار کند بدون انکه نار را مدخلیتی در احراق باشد و در افعال عباد
فرق میانه اختیاری و اضطراری بمجرد مقارنه و عدم مقارنت اراده کند
بی مدخلیتی و این معنی اعنی مقارنت اراده را کسب نام کند و فعل بنده را
مخلوق

مخلوق خدا و مکسوب بنده داند بالمعنی المذکور و شناعت این مذهب
بمرتبه ایست که بر صاحب ادنی تامل بطلان پوشیده نتواند بود چه قطع
نظر از ترتب بفاسد دیگر کرده بدیهه عقل حاکم است بترتب فعل ما
وجودا و عدما بر اراده ما وجودا و عدما و مراد از علیت نیست مگر همین پس
اراده ما علت فعل باشد و دانستی که علیت و خلق هر دو در معنی ایجاد
مشترکند اگر چه نزد بعضی تفاوت بوجهی دیگر که دخل در معنی ایجاد ندارد
داشته باشند پس فعل موجود و مخلوق ما باشد باراده ما مذهب دویم تفویض
و آن مذهب اکثر معتزله است معتزلی گوید فعل ما مفوض بماست بی مدخلیتی
از غیر و این مذهب مبنی است بر انکه ممکن در مرتبه امکان بی انکه واجب شود
تا موجود تواند شد پس وجوب فعل باراده باشد و اراده چون حادث است
حدوثش موقوف باشد بتعلق که حادث باشد و همچنین تا منتهی شود بواجب
الوجود پس فعل مفوض به بنده نباشد و بطلان این مذهب نیز بر بطلان
مبنی علیه ظاهر است مذهب سیوم مذهب محققین علمای امامیه و جمهور
حکماست که گوید فعل بنده مخلوق بنده است بی واسطه و مخلوق خدا است
بواسطه مانند سایر موجودات نظر بسایر اسباب و خواجه نصیر طوسی قدس سره

در شرح رساله امر بین الامرین را در احادیث طاهرین صلوات الله
علیهم اجمعین که لا جبر و لا تفویض بل امر بین الامرین بهمین معنی
تفسیر کرده و دلیل بر همین مذاهب بطلان دو مذهب اولست چه
احتمالات منحصر در سه بیش نیست و مؤید این مذهب است آنچه جناب امیر
المؤمنین ع فرموده که لا تقولوا و کلهم الله الی انفسهم فوهنوه و لا تقولوا
اجبرهم علی المعاصی فیظلموه لکن قولوا خیر بتوفیق الله و الشر بخذلان الله و کل
سابق فی علم الله یعنی میگوئید که خدا ایشان بندگان را بخودشان گذاشت و فعل
ایشان را تفویض ایشان کرد که اگر چنین گوئید هر آینه خدا تعالی را ضعیف
و عاجز گردانیده خواهید بود در مملکت خود و نیز میگوئید که خدا ایشان بندگان را
جبر کرد بر فعل معاصی که اگر چنین گوئید هر آینه را خدای تعالی را ظالم گردانیده
خواهید بود بلکه بگوئید که فعل خیر بتوفیق خداست و فعل شر بخذلان خدا ایشان
و هر کدام از خیر و شر در ازل معلوم خدا بوده بی آنکه علم او سبب فعل بوده باشد
و بیان کیفیت توفیق و خذلان آنست که خدا ایشان امر و نهی و وعده و وعید
صادر شده مر نیکان را بر ارادهٔ فعل خیر و ترک شر که اگر امور مذکوره صادر نمیشد
داعی بهم نمیرسید اگر چه ممکن بود بهم رسیدنش با وجود آنکه ممکن است بهم نرسیدنش

و لهذا

و لهذا جبر لازم نیاید لیکن با وجود امور مذکوره نزدیکتر شدن بفعل خیر چه
توفیق مهیا کردن اسبابست بوجود مذکوره اسباب ارادهٔ فعل است
چه مهیا باشد و مر بدان را امور مذکوره داعی نشود بر ارادهٔ نیکی و ترک
بدی با آنکه تواند شد و این از سوء اختیار ایشان باشد و خدا ایشان را
جبر نکند ایشان را بر ارادهٔ نیکی بلکه ایشان را بیدی ایشان واگذارد و معنی خذلان
همین است و از آنچه گفتیم ظاهر شد که اسباب توفیق مشترکست میان
نیکان و بدان لیکن بدان پذیرای آن نباشند و موجب خذلان
ایشان شود و نیکان قبول آن کنند و سبب توفیق ایشان گردد و بباید
دانست که بعضی گمان ورود مفاسد مذهب جبر برین مذهب نیز کرده اند
و این توهم محض است چه اعظم مفاسد جبر دو مفسده است یکی مخالفت
بدیهه در استناد افعال ما بارادهٔ ما و ظاهر است که ورود این مفسده
بر مذهب مختار صورتی ندارد و دویم بطلان وعده و وعید و ثواب و عقاب
و ورود این مفسده خالی از صورتی نیست لیکن مندفع است اما تقریر
صورهٔ ورود آنکه چه فرقست در قبح وعده بثواب و وعید بعقاب میان آنکه
فاعل وعده و وعید فاعل بیواسطه فعل باشد و میان آنکه فاعل بواسطهٔ

فعل باشد و وجوب فعل مستند باو شود بدان استناد باو واجب نشود
اما تقدیر دفع آنکه در صورة فاعلیت بواسطهٔ وعد و وعید را اثری در
صدور فعل اصلا متصور نشود و در صورة فاعلیت بواسطهٔ وعد و وعید از
اسباب متوسط و وسایط وجود فعل باشند و چون وجود وعد و وعید جمله از
انبعاث ارادهٔ فعل جمیل و انزجار از فعل قبیح است واجب باشد از حکیم
تعالی تصدیق وعد و وعید نیز که موجب ترتب ثواب و عقابست واجب
باشد و قبحی در هیچ صورة اصلا لازم نیاید اگر گویند با وجوب اختیار را چه
اثر گوئیم اثر اختیار همین بس که فعل بآن اختیاری شود نه اضطراری چه
فعل اختیاری آنست که مبدأش اختیاری باشد اگر گویند چون فعل واجب
شود ایجاب لازم آید گوئیم مراد از ایجاب اگر وجوب فعل است نه باختیار
لزومش ممنوع و اگر مراد وجوب فعل است بسبب اختیار چه قصور اگر گویند
چون فعل قبیح واجبست از غیر بنده بنده را چه گناه گوئیم گناه بنده همین
که قبیح باختیار از او صادر شده چه مراد از گناه فعل قبیح است که باختیار
صادر شود اگر گویند اختیار چون واجبست بغیر پس وجودش را در اتصاف
فعل بقبح چه تأثیر گوئیم وجوب اختیار با سباب خارجه تنها حاصل نشود

بلکه

بلکه بانضمام نفس فاعل اختیار فعل واجب شود پس نفس فاعل جزء اخیر
علت تامهٔ فعل باشد اگر گویند نفس فاعل چون موجب و مقتضی ارادهٔ
فعل قبیح باشد وجودش نفس فاعل هر آینه مستند است بغیر پس عقوبت
بر آن قبیح بود گوئیم عقوبت نظر به بنده شر باشد نه قبیح چه صدور شر مطلقا
قبیح نیست چه شر هرگاه لازم خیر کثیر باشد ترکش قبیح بود چنانکه دانسته شد و خیر
کثیر در انتقام انزجار اکثر مردم است بسبب بیم وعید از ارتکاب فعل قبیح
اگر گویند سبب چیست گوئیم عقاب در بعضی مردم سبب انزجار از قبیح
شود و در بعضی نشود و گوئیم سببش اختلاف استعداد نفوس باشد که ناشی
از اختلاف استعداد امزجه که معدن فیضان نفوس اند شود و بالاخره منتهی
شود بقضای آلهی که مقتضی اختلاف استعداد است بجهة نظام خیر و شر یعنی
که از این اختلاف لازم آید بغایت قلیل باشد نظر بنظام کل و بالعرض خیر
کثیر بود چنانکه در مسئلهٔ شر دانسته شد **فصل چهاردهم از باب سیم از مقالهٔ**
دویم در بیان سبب اجابت دعوات و حدوث امور خوارق عادات
و سر انتفاع از زیارت قبور مؤمنین و مراقد صالحین دانستی که هر امری
که حادث شود لابد است از سببی حادث و اسباب حادثه در این

عالم بر دو گونه است ارضی و سماوی و سبب ارضی بدو چیز تمام شود
قوت فاعلیه طبیعیه یا ارادیه و قوه منفعله طبیعیه یا نفسانیه و سبب سماوی
که مبدء حدوث حادثی شود در این عالم نیز بر دو گونه است یکی بی مشارکت
امور ارضیه و آن بر دو نوع است اول طبایع اجسام و قوای جسمانیه
فلکیه بسبب تشکیکات الواقعه منها القوی الارضیه دویم قوای نفسانیه
فلکیه و دیگری با مشارکت و سببی از امور ارضیه بیانش اینست که نفوس
فلکیه چون مدرک جزئیات اند پس حاصل است مر ایشان را اطلاع بجمیع افراد
و اشخاص کاینات خواه حاضره و خواه آتیه از راه ادراک اسباب و علل که
مستند بفلکیات و نیز هر آینه عالم اند بوجود خیر و جهات مصلحت در این وجودات
بر وجهی که مقتضای نظام کل باشد پس اطلاع حاصل شود مر ایشان را بضمایر
ارباب دعوات و حاجات ذوی الحاجات و تصور مقاصد و مطالب
ایشان کنند و چون افلاک از سلسله مبادی و علل اند و تصورات
علل مبدء وجود معلولات در خارج پس اگر مقصود داعی را خیر و مصلحت
دانند و منافی مصلحتی دیگر نباشد و اسباب امری که منافی یا مضاد او باشد
مقدم یا اقوی نباشد از تصور مذکور هر آینه متصور ایشان که مقصود داعی است

بحصول

بحصول پیوندد و در خارج موجود شود و سبب اجابت دعا شود و اگر
وجودش مصلحت نباشد و یا سبب مضاد و منافی و اقدم یا اقوی بود سبب
رد دعا شود و چون وجود جمیع موجودات فایض از واجب الوجود است
فی الحقیقه مجیب دعوات نباشد مگر خدا تعالی و نفوس فلکیه چون سایر اسباب
و وسایط باشند و پس از آنچه گفتیم انفعال مبادی اعنی فلکیه از معلولات اعنی
امور واقعه در تحت لازم نیاید چه این اسباب نیز اعنی دعای داعی مانند
آن منبعث از جانب سماویات باشد بنا بر آنکه جمیع امور حادثه در این عالم
حتی ارادت ما و دواعی ما مستند بما فوق این عالم و چون امر مذکور اعنی
مطلوب داعی بسبب تصور نفوس فلکیه موجود شد و تصور را سبب دعا و تضرع
داعی گردیده لهذا وجود آن امر از نفوس فلکیه بمشارکت امور ارضیه باشد
و همچنین است حال در صدقات و نذور و قربانیها و امر استسقا و سایر امور
خارجه از معجزات انبیا و کرامات اولیا و شیخ در شفا گفته از اینجاست که واجب است
خوف مکافات بر شر و توقع مکافات بر خیر فان فی ثبوت حقیقة ذلک مزجرة
عن الشر و امیر المؤمنین صلوات الله علیه فرموده لا تبدین عن واضحة و قد علمتم
الاعمال الفاضحة و لا تامن البلیات و قد علمت السیئات یعنی خنده دندان نما

مکن وحال آنکه کارهای رسوا کرده باشی واز شبیخون بلا ایمن مباش وحال
آنکه از تو بدیها بوجود آمده باشد ونیز شیخ گفته که اکثر آنچه معتقدند وجمهور را
مقرر قایلند باو یعنی از معجزات واجابت دعوات وسایر خوارق عادات
لامحاله حق است وهیچگونه استبعادی در او نیست وهیچکس از فلاسفه منکر
ورافع او نیست وانما هؤلاء المشبهة بالفلاسفة جهلاء منهم بعلله و
اسبابه وگفته اند که ما در این باب کتابی ساخته ایم وبیان اسباب وعلل آن
پرداخته فتامل شرح هذا الامور من هناک وصدق بما یحکی من العقوبات
بالالهیة النازلة علی ابدان فاسدة واشخاص ظالمة وانظر ان الحق کیف
ینصره وگاه باشد که نفس نبی یا ولی در وقت بمرتبه باشد که تأثیر در مادهٔ کائنات
وتصرف در طبایع موجودات بی توسط نفوس فلکیه تواند کرد وبالجمله امور حادثه
از این سبب چون نه از راه اسباب عادیه است که معتاد ومقرر شده تادیه
اینها بوجود مسببات علی سبیل الاستمرار لهذا امثال این امور را خوارق
عادات گویند پس اگر مقرون بدعوات باشد باصاله چنانکه در انبیا یا بنیابة
چنانکه در اوصیاء انبیاء معجزه خوانند والا کرامات نام نهند چنانکه از صلحای
مؤمنین وگاه باشد قوة نفس در اشراق بمرتبه رسد که از تصورش امور غریبه
حادث شود

وانرا کهانت گویند واگر مقرون بدعوت باطل باشد فرق او از معجزه
ببطلان ما یدعوا الیه بحسب عقل توان کرد پس قدح در تصدیق معجزات
انبیا نکند بدانکه با آنکه واجب الوجود تعالی عالم بجزئیات بعلم حضوری
چنانکه سابقا تحقیق آن کردیم لیکن چون حدوث امور مذکوره محتاج بتحریک مادهٔ
در طبایع است وبمباشرت تحریک وتصرف مذکور لایق بجناب مقدس کبریا لهذا
محققین احداث امور مذکوره را بی واسطه آنست بجلال کبریا ندهند وحدوث
این امور را نیز چون سایر حوادث مستند بوسایط سازند واینمعنی منافی قول بفاعل
مختار نیست چنانکه امام فخر رازی واکثر متکلمین توهم کرده اند اما تمتع از زیارت
قبور واتیان بمشاهد مقدسه آنست که نفس را دو گونه علاقه با بدن حاصل است
یکی از جهت صورة شخصیهٔ بدن معین مخصوص وبموت لامحاله این علاقه منقطع
شود ودیگر از جهت مادهٔ محفوظة التشخص فی ضمن این صورة کانت بدنیة او ترابیة
او غیر ذلک واین علاقه بموت باطل نشود بلکه باقی ماند پس نفس مفارقت کرده
از بدن همیشه متوجه ومتوقع مادهٔ بدنیهٔ خود باشد از مقولهٔ سفر کرده که یاد خانه و
منزل خود کند پس هرگاه نفس مؤمن وصالح باشد وبالجمله کمالی وطهارتی علمی وعملی
کسب کرده بود هر آینه مورد اشراقات انوار الهیه وفیوضات ربانیه گردد ونفس

زایرین هرگاه بتوجه تمام بر مرقد مزور حاضر شود و این حضور مرقد را حضور صحبت
او داند لامحاله از فیض وارد بنفس مزور پرتوی در نفس زایر افتد و بقدر استعداد
لامحاله منتفع شود و از سبب این مغز است که جمیع عقلا در جمله از منه این عادت را
مراعات میکرده اند و اتیان بمشاهدات و مزارات می نموده اند و در آن امکنه
صلواه و صیام و صدقه بجای می آورده و آثار عجیبه و منافع غظیمه می یافته اند امام
فخر در کتاب مطالب عالیه گفته که شاگردان ارسطو را بعد از فوت وی هرگاه
مسئله مشکلی می افتاد بزیارت او آمده بر سر تربت وی مباحثه میکردند و از
روحانیت آن حکیم کامل مشکل ایشان حل میشد و حقیقت مسئله بر ایشان
منکشف میگردید و امثال این حکایات نسبت بقبور اکابر و زهاد و علمای
دین بسیار اتفاق میافتد و این دلیل است روشن بر تجرد نفوس ناطقه
و شیخ ابوعلی گفته که نفس کامل شده در علم و عمل چون مفارقت کند شبیه عقل
فعال شود مانند او تصرف در این عالم تواند کرد و چون نفس زایر بوسیله
زیارت مستمد از آن نفس کامله شود در طلب خیری و سعادتی و یا دفع شری
و اذیتی لابد است که بقدر استعداد مدد وی کند و تاثیر عظیم ظاهر گردد

فصل پانزدهم از باب سیم از مقاله دویم در بیان حقیقت ملک و جن و شیاطین

مذهب

مذهب متکلمین آنست که ملائکه و جن و شیاطین نیستند مگر اجسام لطیفه
که حیوة عرضی دارند و قادرند که بشکلهای مختلف بر آیند و لهذا گاهی مرئی شوند
و گاهی نشوند و چون مرئی شوند بصور و اشکال مختلف مرئی شوند چنانکه امام
فخر در کتاب محصل گفته قال المتکلمون انها ای الملائکة والجن والشیاطین اجسام
لطیفة قادرة علی التشکل باشکال مختلفة و خواجه نصیر طوسی قدس سره در تعدیل معیار
آورده که معتزله بر آنند که ملائکه و جن و شیاطین حقایق مختلف نیستند بلکه همگی
حقیقت واحده اند و تفاوت میان ایشان نیست مگر بعوارض و افعال پس
اما آنکه از آن حقیقت واحده نکنند و نخواهند مگر خیرات ملک باشند و آنانکه صادر
نشود از ایشان مگر شر و رشیاطین و آنانکه گاه مرتکب خیر باشند و گاه مرتکب شر
جن و لذلک عد ابلیس تارة فی الملائکة و تارة فی الجن و علامه تفتازانی در شرح
مقاصد گفته قائلین از فلاسفه بوجود جن و شیاطین بر آنند که جن جواهر مجرده اند
که ایشانرا است تصرف و تاثیر در اجسام عنصریه بی آنکه متعلق باشند باجسام مانند
تعلقی که نفوس ناطقه انسانیه راست با ابدان و شیاطین عبارت از نفوس متخلصه
در افراد انسان از حیثیت مستولی شدن بقوه عاقله و باز داشتن از توجه بجانب
قدس و اکتساب کمالات عقلیه و میل فرمودن باتباع شهوات و لذات جسمیه

وبعضی از فلاسفه برانند که نفوس ناطقه بعد از مفارقت از ابدان اگر خیر و باعث
بر خیرات باشند جن عبارت از آنست و اگر شریر و باعث بر شرور باشند شیاطین
عبارت از آن و بالجمله قول بوجود ملائکه و جن و شیاطین متفق علیه جمیع عقلا
و انبیاست و قرآن مجید ناطق بر آن و از بسیاری عقلا و مشایخ و اولیا مشاهده
جن منقول شده پس نفی کردن وجود جن و انکار آن و استبعاد در آن معقول
نتواند بود اگرچه اثبات آن نیز بدلایل عقلیه نتوان نمود انتهی کلام التفتازانی و
پوشیده نماند که مغایرت میان دو قول منقول از حکما باعتبار قول بشیاطین است
نه قول بجن و شیخ ابو علی در رساله حدود گفته الجن هو حیوان هوائی ناطق
منتف الجرم من شانه ان یتشکل باشکال مختلفة و لیس هذا اسمه بل معنی اسمه
و سید الحکماء و المتکلمین در کتاب قبسات گفته فالحق ما ذهب الیه حکماء الاسلام
ان الجن لیست اجساما و لا جسمانیة بل هی موجودات مجردة مخالفة الماهیة
للنفوس البشریة متعلقة باجساد ناریة و هوائیة قادرة علی التصرف فی هذا
العالم و هو معنی کلام الشیخ و مراده بغیر مراد شیخ از اینکه لیس هذا اسمه بل معنی
اسمه اشاره است بانکه حقیقت جن غیر آنست که تعریف دال بر آنست و نیز
در قبسات گفته که حق آنست که حکماء الهی و علماء اهل اسلام بر آنند که ملائکه لمتعات
مختلف است

مختلف است روحانی و جسمانی علوی و سفلی و سماوی و ارضی و بالاترین
طبقات ملائکه کروبیانند که طعامشان تسبیح و شرابشان تقدیس است و از جمله
ایشانست روح القدس که جبرئیل است و بعد از آن طبقه نفوس مجرده افلاکیه
و بعد از آن نفوس منطبعه افلاک که بجای خیالست در انسان و بعد از آن قوای
مدرکه و محرکه حیوانی و انسانی و بعد از آن صور نوعیه و بعض از ملائکه مجرده ارباب
انواع است و هر جرم فلکی بلکه هر درجه از افلاک را و هر طبیعت عنصریه را
ملکی است موکل بر او و فی القرآن الحکیم وَمَا یَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ و فی الحدیث
اطت السماء و حق لها ان تئط ما فیها موضع قدم الا و فیها ملک ساجد او راکع
یعنی ناله کرد آسمان از ثقل حمل و سزاوار است که ناله کند بسبب آنکه نیست در آسمان
موضع قدمی مگر آنکه ملکی در او ساجد است یا راکع و شیخ در رساله حدود گفته
الملک جوهر بسیط ذو حیوة و نطق عقلی غیر ثابت و هو واسطة بین الباری
عز و جل و الاجسام الارضیة فمنه عقلی و منه نفسانی و منه جسمانی پوشیده نماند
که اگر مراد از جسمانی غیر نفسانی باشد منافات خواهد داشت با دو نطق عقلی
مگر آنکه مراد از نفسانی نفوس مجرده فلکیه باشد و مراد از جسمانی نفوس منطبعه فلکیه
و چون نفوس منطبعه بمنزله قوتیست از نفس مجرده که ذو نطق عقلی است پس نفس

منطبعه نیز باین اعتبار ذو نطق عقلی باشد و در الهیات شفا گفته که وجود
چون صادر شود از واجب الوجود در مرتبهٔ دویم انقص از مرتبهٔ سابق است پس
اعلی طبقات موجودات امکانی ملائکهٔ روحانی است که حکما او را عقول
خوانند و بعد از آن مرتبهٔ ملائکه که حکما از نفوس مجردهٔ فلکیه گویند و این نفوس
فلکیه ملائکهٔ عمله اند یعنی کار کنانند در این عالم چه حدوث حوادث در عالم کائنات
بواسطهٔ تاثیر ایشان باشد پوشیده نماناد که مراد از ملائکه عمله تواند بود که اعم باشد
از نفوس مجرده و منطبعه و مطلق ملائکه بر سه گونه باشد و موافق باشد با آنچه در رسالهٔ
حدود گفته بتوجیهی که مذکور شد **مقالهٔ سیم** در فرمان خداشناسی و آن حاصل
شود از معرفت فرمان که تکلیف عبارت از آنست و معرفت آورنده فرمان
که رسول عبارت از آنست و حافظ فرمان که امام عبارت از آنست و جزای فرمان
که معاد عبارت از آنست پس این مقاله مشتمل باشد بر چهار باب **باب اول**
در تکلیف و در آن چند فصل است **فصل اول از باب اول از مقالهٔ سیم**
در بیان حسن و قبح افعال بدانکه فعل اختیاری متصف شود بحسن و قبح مانند
عدل و احسان و ظلم و عدوان و شک نیست که معنی حسن عدل آنست
مثلا که فاعل آن مستحق مدح و تحسین گردد و سزاوار جزای خیر شود و جزای خیر چون

از خدای تعالی

از خدای تعالی باشد آنرا ثواب گویند و همچنین معنی قبح ظلم مثلا آنست که مرتکب
آن مستحق مذمت و ملامت شود و سزاوار جزاء بدی گردد و جزاء بدی چون
از حق سبحانه و تعالی صادر باشد آنرا عقاب خوانند و نیست شک که جمیع طوایف
اسلام با اختلاف مذاهب و عقاید درین زمان و در ازمنهٔ سابقه از استعمال
لفظ حسن و قبح اراده نکنند و نخواهند کرد و اگر فارسی زبانان ملاحظه کنند
که لفظ نیک و لفظ بد را در چه موضع اطلاق میکنند و از آنچه معنی میخواهند
ظاهر میشود بر ایشان که مراد از بدی و نیکی چیست و بغیر ازین که در معنی حسن
و قبح گفته شد نیست و نیز شک نیست در اینکه هر عاقلی که بمرتبهٔ تمیز و رشد رسد
عقل حکم کند و یابد حسن عدل و قبح ظلم را بالمعنی المذکور خواه آنعاقل مسلمان
زاده باشد و در میان اهل اسلام و بالجمله اهل شرایع و ملل پرورش یافته
و خواه هرگز نام اسلام نیز بالفرض نشنیده و با ارباب شرایع و ملل آمیخته نشده
و صحبت نداشته لیکن عقل تمیز داشته باشد و حقیقت عدل و ظلم را فهمیده
و تمیز کرده و لهذا جمیع ذوی العقول از کافهٔ طوایف انام خواه امم متشرعه و ارباب
ملل و خواه قائلین بنفی شرایع و ملل از مشرکین و ارباب اصنام و بالجمله طبقات
کفار بالتمام همه متفق اند در حسن عدل و قبح ظلم بمعنی که تقریر کرده شد و از هیچ

احدی در هیچ عهدی منقول نشده که متصف بعقل متعارف باشد
و معنی عدل دانسته باشد و مع ذلک عدل را قبیح داند یا حسن نداند
و همچنین حسن را ظلم داند یا قبیح نداند و اینست معنی عقل بودن حسن و
قبح چنانکه مذهب امامیه و معتزله و جمهور حکماست و جمهور اشاعره بر آنند
که شرعی است نه عقلی یا بمعنی که اگر شرع وارد نمیشد عقل حکم نمیکرد بحسن
و قبح اشیا بلکه در نفس الامر هیچ شیء حسن و قبیح نمی بود و حسن عدل مثلا
و قبح ظلم بمجرد گفته شارع ثابت شود و اگر نه شرع میگفت عدل حسن و ظلم
قبیح نمی بود بلکه توانست بود که شارع عدل را قبیح و ظلم را حسن گفتی و قضیه
حسن و قبح ظلم و عدل منعکس شدی و چون سخافت این مذهب اظهر
از آنست که پوشیده توان بود لهذا ابطالش را مستغنی از بیان دانسته
اعراض از آن نمودن اولی می نماید غایتش یکی از محققان این
طایفه را سخنی است که اصحابش بگمان آنکه رفع شناعت از ایشان
میتوان کرد بآن می نازند و آن چنانست که حسن و قبح بسه معنی اطلاق
میشود یکی بمعنی کمال و نقص و آن در صفات باشد نه در افعال دویم
بمعنی موافقت غرض و عدم آن و آن در افعال یافت شود و عقلاست
لیکن

لیکن محل نیست سیم حسن و قبح در احکام الله یعنی استحقاق ثواب اخروی
یا عقاب اخروی و این محل نزاع است و عقلی نتواند بود چه عقل نداند
که بکدام فعل مستحق ثواب اخروی و عقاب توان شد و جوابش معنی
دویم است یعنی موافقت غرض در عدل مثلا جهة حسن است نه معنی حسن
بلکه معنی حسن در او آنست که گفته شد یعنی استحقاق مدح و جزاء
و معنی سیم یعنی استحقاق ثواب اخروی نزدیکی از افراد همین معنی است
چه استحقاق جزا اعم است از اینکه از جانب خالق باشد یا از جانب مخلوق
و بباید دانست که مراد از عقلی بودن نه آنست که عقل مستقل باشد
در معرفت حسن و قبح در جمیع افعال بلکه مراد آنست که افعال مشتمل
بر جهت حسن و قبح که عقل را رسد معرفت از جهات یا باستقلال
مانند امثله مذکوره یا باعانت شرع مانند عبادات تعبدیه چه عقل
بعد از ورود شرع بآنها داند که اگر در آنها جهات حسن نمی بود هرآینه
تکلیف بآن از حکیم قبیح میبود و بدانکه این اصل اعنی عقلی بودن
حسن و قبح اصلی است عظیم که مبنای اصول کثیره است نزد فرقه
محقه چنانکه در هر باب اشاره بآن خواهد شد ان شاء الله العزیز

فصل دویم از باب اول از مقالهٔ سیوم در بیان تکلیف
الهی تکلیف که عبارت از فرمانست انرا حکم نیز گویند خطاب
الهی متعلق بافعال عباد من حیث الاتصاف بالحسن والقبح بر سبیل
اقتضا و یا بر سبیل تخییر و مراد از اقتضا طلب است و طلب یا متعلق است
بفعل یا بترک و تخییر و تسویه است میان ترک و فعل پس اگر
طلب متعلق بفعل باشد لا محاله آن فعل حسن باشد چه طلب
قبیح قبیح است از حکیم و اگر متعلق بترک فعل باشد فعل قبیح باشد
چه طلب ترک حسن قبیح است نه طلب فعل اگر با عدم تجویز ترک باشد
انرا واجب گویند و اگر با تجویز ترک باشد مندوب و اگر طلب ترک
با عدم تجویز فعل باشد انرا حرام گویند و اگر با تجویز فعل باشد مکروه
و فعلی را که متعلق بتخییر باشد مباح گویند و آن نیز از قسم حسن است
چه مراد از حسن آنست که تارکش مستحق ذم و عقاب نشود خواه
فاعلش مستحق مدح و ثواب شود و خواه نه و مراد از قبیح آنست که فاعلش
مستحق مدح و ثواب نشود خواه تارکش مستحق ذم و عقاب شود و خواه نه
پس اقسام حسن سه وجه است واجب و مندوب و مباح و قبیح بر دو
قسم

قسم بیش نیست حرام و مکروه پس حکم الله منحصر در پنج باشد وجوب
وندب و اباحت و کراهت و حرمت و این احکام از این جهت که
اقسام حسن و قبیح اند و حسن و قبیح عقلی متصف شوند بعقلیت
و از این حیثیت که شرع بر آن وارد شده متصف شوند بشرعیت
پس هر حکمی که هم عقلی باشد و هم شرعی و گاه باشد که شرعیت را تخصیص
دهند باحکامی که عقل مستقل نباشد بمعرفت جهات آن مانند
وجوب صوم آخر رمضان و حرمت اول شوال و عقلیت را باحکام
که مستقل باشد بمعرفت جهات آن مانند وجوب حفظ امانت و حرمت
تضییع آن و بنا برین هر حکمی یا عقلی باشد یا شرعی و خطاب بر دو گونه بود
لفظی و معنوی خطاب لفظی کلام خدا باشد یا کلام رسول خدا که مشتمل
باشد بر اوامر و نواهی و خطاب معنوی حکم باشد بحسن فعل یا بقبح فعل
باقسامها چه حکم عقل بوجوب فعلی مثلا بمنزلهٔ کلام الهی باشد مشتمل
بر امر بآن فعل و حکم عقل بحرمت فعلی بمنزلهٔ کلام الهی باشد مشتمل بر نهی
از آن فعل چه عقل بمنزلهٔ پیغمبریست از داخل و پیغمبر بمنزلهٔ عقلیست از خارج
فصل سیوم از باب اول از مقالهٔ سیوم در بیان معنی وجوب علی الله

و وجوب من الله بدانکه قائلین بحسن و قبح عقلی بسیار باشد که اطلاق
علی الله کنند و گویند فلان فعل واجبست بر خدایتعالی و مخالفین
تشنیع کنند و استبعاد نمایند که بر خدایتعالی فعلی واجب تواند بود
و گویند اینان عقل خود را حاکم سازند بر خدایتعالی و اجرای حکم بر وی
نمایند و گویند بر خدایتعالی چیزی واجب نتواند بود و اگر فعلی از افعال
از او صادر نشود یا هر چه تصور کنی از او صادر شود وی مستحق مذمت
نشود و تصور استحقاق ذم نسبت باو نتوان کرد و جمیع این تشنیعات
از قلت تدبر ناشی شود چه مراد قوم از حکم عقل بوجوب فعلی برای
خدایتعالی آنست که فعلی را که اگر از مخلوق با وجود نقص مخلوق صادر
نشود و اخلال بان فعل واقع شود آن مخلوق مستحق مذمت شود
و خدایتعالی هر آینه خود ذم و عقاب آن مخلوق بسبب اخلال بان
فعل کند پس لامحاله خدایتعالی خود چنین اخلالی نکند و بالجمله کاری
که از شانش باشد که فاعل آن مستحق ذم شود از خدایتعالی صادر نتواند
شد مثلا هرگاه خدایتعالی نهی کند از ظلم بنا بر قبح وی و ذم و عقاب
کند فاعل آنرا پس لامحاله روا نبود و نشاید که ظلم کند و اینست مراد
از وجوب

از وجوب فعل بر خدایتعالی بودن فعل است بحیثیتی که اگر دیگری
اخلال بآن کند مستحق ذم شود پس خدایتعالی منزه باشد از اخلال
بآن فعل و اما اینکه تصور ذم نسبت بخدای تعالی نتوان کرد مجرد تهویل
بیش نیست چه ذم مقابل مدح است و مدح مرادف یا مساوی حمد
و حمد در شان خدایتعالی واقع و تصور احد المتقابلین نظر بموصوفی مستلزم
تصور مقابل دیگر نظر باو نیز هست پس آنچه نیست استحقاق ذم است نسبت
بخدایتعالی نه تصور ذم و محققین گفته اند حکم عقل بوجوب اتصاف
خدایتعالی بصفات کمال و وجوب تنزه او از صفات نقص راجع است
باینکه عقل هر صفتی را که در خود کمال داند هر آینه حکم کند که خالق و صانع
وی البته باید که متصف باشد بآن کمال بطریق اتم از آنچه در خود باشد
و یا هر صفتی را که نقص خود بیند جزم کند که صانعش بالضروره منزه است
از آن و چون این قاعده در صفات مختص باشد در افعال نیز همان
قانون معتبر باید دانست این بود معنی وجوب علی الله و اما وجوب
من الله بمعنی امتناع ترکست چنانکه وجوب وجود معلول ترکش
شدن علت من حیث العلیه نه بمعنی استحقاق ذم بترک پس این

دو معنی بحسب مفهوم متباینند و بحسب تحقق ثانی اعم از اول چه ابتدای
آفرینش و وجود نظام کل من حیث هو کل واجبست از واجب تعالی
بزمانیت علت و واجب نیست بر وجه ثانی چه تخلف معلول از
علت تامه متصف بقبح نشود و اگرچه ممتنع باشد و وجود موجودی از
موجودات که نظام کل مقتضی آن باشد و ترکش منافی نظام کل بود واجبست
بکلا المعنیین اما بمعنی دویم ظاهر است و اما بمعنی اول بنا بر آنکه ترکش مناقض
غرضی است که نظام خیر باشد و نقض غرض از حکیم قبیح بود موجب استحقاق ذم
پس فعلش واجب باشد **فصل چهارم از باب اول از مقاله سیوم**
در بیان وجوب لطف و وجوب اصلح بر خدای لطف باصطلاح
قوم عبارت از امریست که نزدیک سازد مکلف را بر اتیان
مکلف به مثلا هرگاه عمرو دعوت کند زید را و داند که زید اجابت او
نکند مگر باینکه در ضمن رقعه استدعای قدوم او نماید یا یکی از خواص
خود را بطلب او فرستد و بالجمله نوعی از اکرام در بارهٔ او بفعل آرد و این
امور مذکوره را نظر بزید از این حیثیت که نزدیک سازند مکلف
باجابت است لطف خوانند و دلیل بر وجوب لطف آنست که در مثال
مذکوره

هرگاه عمرو را غرضی متعلق باشد باجابت زید مر دعوت او را داند
بدون مراعات لطف دعوت مقرون باجابت نخواهد شد و فعل
لطف هر آینه مقدور عمرو باشد و نکند لا محاله مناقض غرض از
عاقل بود پس فعل لطف بر مکلف حکیم واجب باشد و اما وجوب
اصلح بباید دانست که مراد از صلح بهر چیز آنست که با وجود اصلحیت
نظر بانچه منافی مصلحت کل نباشد شکی نیست در وجودش از خدا تعالی
بنا بر آنکه از لوازم بودن نظام کلی است بر اتم وجوه ممکن که دانسته
شد سابقا بیان وجوب وی و چون ثابت باشد وجوب منه
ثابت شود وجوب علیه نیز چه ترک ایجاد شیء بر تقدیر ایجاد بر اتم
وجوه ممکنه با وجود داعی و عدم مانع از فاعل متصف بکمال علم
و قدرت قبیح است عقلا و چون این مسئله باین تقریر دانستی قادر
شوی بر دفع هر شبهه که از مخالفین بنا بر سوء فهم مرام صادر شده
و تفصیل آن و امثال آن حواله بعهدهٔ رساله سرمایه بیمالنت که
در اثنای تصنیف این نسخه نوشته شد **فصل پنجم از باب اول**
از مقاله سیوم در بیان حسن تکلیف شرعی دانسته شد که تکلیف بر دو

کونه است عقلی و شرعی حسن تکالیف عقلیه محتاج بدلیل نیست
چه حکم عقل باحکام عقلیه که تکالیف عقلیه عبارت از اوست بعینه
حکم اوست بصحت آن احکام وحسن آن ودلیل بر حسن تکالیف
شرعیه بودن اوست لطف در تکالیف عقلیه هرگاه مکلف مواظب
باشد بعبادات شرعیه از صلوة وصیام وسایر طاعات لامحاله نزدیکتر
باشد بعمل کردن بمقتضای تکالیف عقلیه مانند تحصیل معرفت ومراعات
حقوق واستعمال عدل واجتناب از جور وظلم وامثال آن ودور شود
بلاشبه از مخالفت آن پس تکالیف شرعیه لطف باشد وواجب پس
صدور تکالیف شرعیه از خدا تعالی واجب باشد واگرنه اهمال عقل و
احکام عقلیه لازم آید ومناقض غرض از وجود انسان باشد ودلیل
دیگر بر حسن تکالیف شرعیه آنست که نفس ناطقه مجرد است وصاحب
قوتهای مختلفه متضاده که اعظم انها عقل است که یکی تحصیل معرفت
الهی واستحقاق قرب وجوار رب العالمین است وبدیگری مهیای
محافظت بر امور نظام بدن ومعادات ومنافات میان این دو قوة
در نهایت ظهور وسایر قوی بعضی جنود واعیان عقلند وبعضی جنود واعوان

شهوة

شهوة ونفرتی از تدبیر ممکن است ورد طایفه دویم از قوی واز معادات
باعانت وامداد قوة عقلی بدون انکه ضرری در غرض اصلی این طایفه
که حفظ نظام بدن است متصور شود واقل مراتب اعانت آنست
که معارضه با قوت عقلی نکنند وویرا از غرض اصلی خود باز ندارد وبالجمله
این تدبیر بر گردد وطایفه اول باعانت وخدمت طایفه دویم بحیثیتی
که عقل بالکلیه از غرض اصلی خود باز ماند واز استحقاق جوار رب العالمین
محروم گردد وحال انکه غرض اصلی از وجود انسان تحصیل استحقاق مذ
مذکور است که کمال وسعادت حقیقیه اوست وغرض از قوة شهوت
که موجب حفظ وجود تعقیل است نیست مگر اینکه انرا در مدت وجود
تعلقی میسر شود وتحصیل استحقاق مذکور وکیفیت تدبیر مذکور ضبط
قوای شهویه است از میل باحد طرفی افراط وتفریط که یکی موجب اضرار
بغرض قوة عقلی است ودیگری مودی بقوة غرض مطلوب از خود
که آن نیز متخیر شود بقوة غرض قوة عقلی وضبط مذکور مقدور اکثر عقول
بلکه بر وجه کمال میسور هیچ عقلی نیست پس لابد است از تعریف الهی
که در ضمن اوامر ونواهی که تکلیف مشتمل بر آنست متحقق تواند شد پس

اخلال بتکلیف نقض غرض باشد که رسیدن انسان است بکمال
حقیقی خود و نقض غرض قبیح پس اصلح تکلیف لا محاله واجب باشد

باب دویم از مقاله سیوم در نبوت و آن مشتمل است بر چند فصل

فصل اول از باب دویم از مقاله سیوم در ذکر طریقه که حضرت امام جعفر
صادق علیه السلام بآن طریقه اثبات نبوة فرموده رئیس المحدثین محمد بن
یعقوب الکلینی رحمه الله در اول کتاب حجة از کتب کافی روایت کرده
از هشام بن الحکم از ابی عبد الله ع که انه قال للزندیق الذی سأله من
این اثبت الانبیاء والرسل قال انا لما اثبتنا ان لنا خالقا صانعا
متعالیا عنا وعن جمیع ما خلق وکان ذلک الصانع حکیما متعالیا
لم یجز ان یشاهده خلقه ولا یباشروه ویحاجهم ویحاجوه
ثبت ان له سفراء فی خلقه یعبرون عنه الی خلقه وعباده ویدلونهم
علی مصالحهم ومنافعهم وما به بقاؤهم وفی ترکه فناؤهم فثبت الآمرون
والناهون عن الحکیم العلیم فی خلقه والمعبرون عنه جل وعز وهم
الانبیاء وصفوته من خلقه حکماء مؤدبین بالحکمة مبعوثین بها غیر
مشارکین للناس علی مشارکتهم لهم فی الخلق والترکیب فی شیء من احوالهم
مؤیدین

مؤیدین عند الحکیم العلیم ثم ثبت ذلک فی کل دهر وزمان مما
اتت به الرسل والانبیاء عن الدلائل والبراهین لکیلا یخلوا
ارض الله من حجة یکون معه علم یدل علی صدق مقالته وجواز
عدالته بیان حدیث شریف بنوعی که افاده مقصود بجهة فارسی زبانان
تواند کرد آنست که زندیقی از آنحضرت از اثبات نبوت پرسید آنحضرة
فرمود که چون ثابت شد بدلایل عقلیه وجود صانعی حکیم مر مخلوقات را
که منزه است از مشاهده و مکالمه خلق مر او را پس ثابت شد که او را رسولان
باشند بسوی خلق که تعبیر کنند از او بخلق اوامر و نواهی او را بنا بر آنکه او
حکیم است و نشاید که خلق را ضایع و مهمل گذارد و اوامر و نواهی که مشتمل
بر مصالح و منافع خلق باشد از او صادر نگردد و آن رسولان اگرچه ناچار
از خلق اند لیکن برگزیدگان اند از خلق که مشابهتی با خلق جز خلقت
و ترکیب ندارند و پرورش و ادب یافته اند بحکمت نزد خدا تعالی
و ایشان واسطه باشند میان خدا و خلق پس فرمود و یثبت ذلک
فی کل دهر وزمان و این اشاره است بوجوب وجود امامی در هر زمان
که خالی از وجود نبی باشد و باینکه واجبست بودن ائمه مانند انبیا در عصمة

وطهارت و عدم مناسبت با رعیت مگر در ترکیب و خلقت و بالجمله
واجبست بودن پیغمبری یا امامی در هر زمان تا حجت خدا بیعار باشد
بر خلق و با او باشد علمی که دلالت کند بر صدق مقالتش و جواز عدالتش
و باید دانست که این کلام شریف با این وجازت مشتمل است بر خلاصهٔ
افکار و انظار حکماء سابقین و علماء لاحقین بلکه اشاره است بحقایقی
که غایت فکر و نظر اکثر متکلمین بآن نرسیده و اگر فلاسفهٔ اقدمین را
استماع این کلام مقدس ممکن میشد هر آینه اقرار می نمودند بعجز بودن این
کلام قدسی نظام که جان تشنه را اندقیمت آب و ما طرق سایر علما از متکلمین
و حکما و صوفیه را در فصول آتیه ذکر کنیم تا فی الجمله ظاهر شود اشتمال مذکوره
بر جمیع آن طرق مع اختلاف مآخذ و تباین مشارب اهلها و اربابها

فصل دویم از باب دویم از مقالهٔ دویم در وجوب بعثت انبیاء بطریقه
متکلمین بدانکه اشاعره را راهی باثبات نبوة بطریق عقل نیست بلکه
طریق ایشان منحصر است بسمع و تصدیق نبوة بمشاهدهٔ معجزه لهذا کار بر ایشان
بغایت مشکل شده چه طریقهٔ ایشان لازم آید الزام انبیا بر آنکه چون قابل
بحکم عقل نیستند و هیچ چیز را عقلاً واجب ندانند پس نظر در معجزه واجب نشود

مگر

مگر از راه سمع و سمع که موقوف بر نبوة است ثابت نشود مگر از نظر در معجزه
پس آنت را رسد که امتناع کنند از نظر در معجزه و گویند تا نظر بر من واجب
نشود نظر نکنم واجب نشود بر من قبول قول تو و تصدیق نبوة را پس نیز را
طریقی نباشد باثبات نبوة خود و ملزم گردد اما معتزله چون نظر را واجب
عقلی دانند بنا بر آنکه دفع خوف از نفس بالضروره واجبست عقلاً و اهمال
نظر در معجزه موجب خوفست لامحاله بنا بر آنکه قول مدعی معجزه محتمل الصدقست
و بر تقدیر صدق و عدم اتباع ضرر عاید پس بنا بر وجوب دفع ضرر متوقع
امتناع از نظر در معجزه نتوان کرد پس معتزله را نظر در معجزه کافی باشد بجهت
ثبوت نبوة شخصی که مدعی نبوة باشد لیکن وجوب نظر در معجزه موقوف باحتمال
صدق است چنانکه اشاره شد بآن و احتمال صدق گاهی محقق شود که اصل
نبوة امری باشد ممکن الوقوع بامکان عالم پس لابد است اول از اثبات
صحت نبوة و حسن بعثت انبیا و دلیل بر این آنست که نبوة مشتمل است بر فواید
بسیار مانند تقویت در احکامی که مستقل است بادراک آن و دلالتش بر احکامی
که مستقل نیست بادراک آن و تنبیه عقل از خواب غفلت بجهت تحصیل معرفت
الهی و تهیه سعادت جاودانی چنانکه در مقدمهٔ کتاب دانسته شد و ارشاد ناس بصلاح

ونافع از ادویه و اغذیه که ناچار است انسان از استعمال آن و راهی
نیست عقلی را بمعرفت آن بغیر تجربه و تجربه مستدعی زمانی است که در ازمان
خالی از استعمال اغذیه و ادویه نتوان بود و بنحو بهلاک شود و حال آنکه اصل
تجربه بسا که مؤدی بهلاکت شود و غیر آن من الفوائد التی لا تحصی و شک نیست
در امکان وجود چنین شخصی فی الجمله پس ترک ایجاد نبی و ارسال رسل موجب
اهمال نوع انسان که افضل انواع کاینات است باشد و اهمال مؤدی بهلاکت
نوع شود و نقض غرض لازم آید پس بعثت انبیا و رسل فی الجمله واجب باشد و نقض
ثابت شد وجوب تکلیف و شک نیست که هر شخص قابل تلقی وحی الهی و تحمل
اتیان باوامر و نواهی ربانی نیست پس لابد است از وجود شخص که
ممتاز باشد بقابلیت امور مذکوره و ذو جهتین باشد بجهتی تلقی وحی
الهی کند و بجهتی دیگر تبلیغ اوامر و نواهی بمکلفین نماید **فصل سیوم از باب
دویم از مقاله سیوم** در ذکر طریقه حکما در بیان حسن بعثت انبیا خلاصه
حکما در اینمقام آنست که هر فردی از افراد انسان در وجود بنحوی که متصف
شود بحسن معاش و مؤدی باشد بصلاح معاد محتاج است بمشارکت
جماعتی از بنی نوع خود تا معاون هم باشند در امور محتاج الیها من المآکل
والملبس

والملبس و سایر ما یحتاجون الیه فی معیشتهم لیطحن هذا مثلا لذاک و یخبز ذاک
لهذا و هذا یحوک للآخر و الآخر یخیط لهذا و معاونت مذکوره موقوف است
باجتماع در مکانی که ممکن باشد از مقابله با یکدیگر و تمدن عبارتست از آن
اجتماع و مدینه عبارت از آن مکان باشد و هذا معنی قولهم الانسان مدنی
بالطبع و شک نیست که معامله محتاج است بعدلی و عادل محتاج است
بسنتی و سنت و قانون محتاج است بواضع الهی اذ لا یجوز ان یترک
الناس و آراءهم فی ذلک فیختلفون فیری کل منهم ماله عدلا و ما علیه
ظلما و لابد است بودن واضع بحیثیتی که مخاطبه با مردم تواند کرد و الزام
سنن و قوانین تواند نمود پس واجب بودن او از افراد انسان و واجب است
که مخصوص باشد من عند الله بمعجزات و آیات بینات تا موجب امتیاز او شود
و باعث انقیاد مردم گردد و نبی عبارت از این انسانست و شیخ در شفا
گفته الحاجة الی هذا الانسان فی ان یبقی نوع الانسان و یتحصل وجوده
اشد من الحاجة الی النبات الشعر علی الاشفار و علی الحاجبین و تقعیر الاخمص
من المقدمین و اشیاء اخری من المنافع التی لا ضرورة فیها فی البقاء
بل اکثر مالها انها تنفع فی البقاء و وجود الانسان الصالح لان یسن

ولعدل ممکن فلا یجوز ان یکون الغایة الاولی لیقتضی تلک المنافع
ولا تقتضی هذه فصل چهارم از باب دویم از مقالهٔ سیوم در ذکر
طریقهٔ صوفیه در اثبات نبوة غایت وجود انسان سیر و سلوک است
بسوی خدا تعالی و مراتب سیل سالک چهار است اول سیر من
الخلق الی الله بنفی ما سوی از خود بلکه بنفی خود نیز از خود چنانکه در مقدمهٔ
کتاب مذکور شد اشاره بآن و مشاهدهٔ ذات احدیت مطلقه بی ملاحظهٔ
تعینات و شیون و اعتبارات مرتبهٔ دویم سیر فی الله و مشاهدهٔ
ذات احدیت باعتبار تعینی از تعینات صفات و بطور از تعین
صفتی دیگر الی اخر التعینات الصفاتیه مرتبهٔ سیم سیر مع الله بمشاهدهٔ
هویت مطلقه بالتعین از تعینات خلقیهٔ کونیه لا یبقی تعین امکانی
و ماهیت اعتباریه والا وقد شاهد فیه الهویة المطلقة و حقیقة متاصله
والماهیة الامکانیة اعتباریه محضه مرتبهٔ چهارم سیر من الله الی الخلق و
بازگشتن است بعالم وجود امکانی بعد از تحقق بحقیقت وجوبیه
بحمل اوامر و نواهی الهیه و قوانین و سنن ناموسیه بجهة هدایت لب
تشنگان بادیهٔ امکانی بسرچشمهٔ حیوة جاودانی که غایت اصلی و غرض حقیقی

از بعثت

از بعثت انبیا و ارسال رسل بغیر از این نیست و شک نیست که این
اسفار اربعه مترتب است بعضی بر بعضی و مراد از نبی مسافر سفر چهارم است
بعد از تحقق باسفار ثلثهٔ سابقه و لابد است از وجود مسافری چنین تا سالاری
قافلهٔ سلوک از عالم امکان بشهرستان وجوب تواند کرد و سالار این
مسافر قاید توفیقی است که رفیق هر سالکی بنابر عدم مناسبت نتواند شد
پوشیده نماند که اشتمال طریقهٔ مذکوره از ادب عبد الله ع بر طریقهٔ حکما و متکلمین
بغایت ظاهر است و اما اشتمالش بر طریقهٔ صوفیه خالی از خفائی نیست
و آن نیز ظاهر شود از تامل فی قوله ع مؤیدین عند الحکیم العلیم بالحکمة چه لفظ
عند الله اشاره تواند بود بسفور دویم و سیوم که فی الله و مع الله است و این
هر دو موقوفند بسفر اول که الی الله است و لفظ مبعوثین که مذکور است قبل
از این کلام بلکه لفظ رسول بلکه معنی رسالت و نبوة مشعر است بر سفر
چهارم کما لا یخفی فصل پنجم از باب دوم از مقالهٔ سیوم در بیان حقیقت
نبوة و ذکر خواص نفس نبوی و کیفیت نزول جبرئیل و القای وحی الهی
بسوی نبی بطریقهٔ حکما بدانکه حکما گفته اند در نفس ناطقه باید سه خصلت
مجتمع باشد تا قامت قابلیتش بقبول تشریف نبوة سرافراز تواند شد

وهی ان یسمع کلام الله ویری ملائکة الله وان یعلم جمیع المعلومات
او اکثرها من عند الله وان یطیعه مادة الکائنات باذن الله بیانش
آنست که نفس ناطقه را دو گونه قوة است قوة ادراک وقوة تحریک
وادراک بر دو گونه است ادراک عقلی وادراک حسی وخواص ثلثه
راجع شود بکمال قوتهای سه گانه چه کمال قوة ادراک عقلی آنست که
هر تعلقی که ممکن شود دیگری را بر تعلیم ونظر در ازمنه متطاوله حاصل
باشد او را باسرع حصول در اقصر ازمنه بقوت حدس بدون تعلم
وکمال قوة ادراک جزئی حسی سیما قوة متخیله آنست که با آنکه بغایت قوی
باشد در نهایت انقیاد واطاعت باشد مر قوة عقلیه را بحیثیتی که
هنگام انتقاش وارتسام نفس بصور معقولات واتصال وی بعقل
فعال که مفیض علوم وکمالاتست باذن الله تعالی وجبرئیل عبارت
از اوست قوة متخیله منجذب شود بسوی قوة عقلیه بجذبی که هر صورتی
که مرتسم شود تمثالی وشبحی از آن در قوة متخیله بعنوان تمثیل وجزئیت
پس حکایت کند متخیله مدرکات قوة عقلیه را اگر ذوات مجرده باشد
بصورت شخصی از اشخاص انسان که افضل انواع محسوسات جوهریه است

درکمال

درکمال حسن وبهاو اگر معانی مجرده واحکام کلیه باشد بصور الفاظ
مفردهٔ محفوظه که قوالب معانی مجرده است درکمال بلاغت وفصاحت
وچون تطبع وارتسام متخیله بصور مذکوره درکمال قوة وظهور بود
ادراک آن صور را بحس مشترک بحیثیتی که صورت ذوات مدرک
بحس بصر گردد وصور والفاظ ومعانی مدرک بحس سمع گردد وچنین
مشاهده شود که شخصی درکمال حسن در برابر ایستاده کلامی درکمال فصاحت
القا میکند وچون افاضهٔ عقل فعال علوم واحکام را باذن خدا است پس
شخص مرئی ملکی باشد فرستادهٔ خدا والفاظ مسموعه کلامی باشد از جانب
خدا وچنانکه در مادیات اول شخص مادی در خارج دیده شود وبعد از آن
متخیل شود وبعد از آن معقول گردد در مجردات ذات مجرد اول معقول
شود وبعد از آن متخیل ومحسوس وچنانکه مادی بعد از معقول شدن اعنی
صورت معقوله گشتن قایم بذات خود نتواند بود بلکه قایم باشد بنفس عاقله
کذلک ذات مجرد بعد از محسوس شدن قایم بذات خود نباشد بلکه قایم
باشد بحس مشترک پس جبرئیل که عبارة از عقل فعال باشد نزد حکما اول
بر نفس ناطقه نبی که حقیقت قلب است نازل شود بعد از آن بخیالش وبعد از آن

بحس درآید و همچنین کلام الهی را اول دل بنی شنود و بعد از آن
بخیال درآید و بعد از آن مسموع سمع ظاهر گردد و کلام مخلوقات را
اول گوش بشنود و بعد از آن الفاظ مسموعه بخیال درآید و بعد از آن
معانی بدل فهمیده شود پس دو خاصیت از خواص ثلثه درین دو کمال
اعنی کمال قوة تعقل و کمال قوة تخیل متحقق شود یکی دانستن جمیع علوم
یا اکثر علوم من عند الله بواسطهٔ بشری دوم دیدن ملائکة الله و شنیدن
کلام الله و پوشیده نماند که کلام و یعبرون عنه در حدیث مذکور از ابی
عبد الله ع اشاره تواند بود بطریقهٔ حکما در کیفیت تلقی وحی و سماع
کلام الهی کما لا یخفی علی المحقق الفطن چه حکایت کردن متخیلهٔ انبیا
مر علوم و احکام فایضین من عند الله را بالفاظ مسموعه مراد از تعبیر عن
الله تواند بود و اما قوة تحریک آنست که نفس ناطقه در قوة فعل و شدة تاثیر
بمرتبهٔ رسد که هر چه تصور کند و هر صورتی که در خیال او نقش بندد و ارادهٔ
تعلق بوجود او کرد فی الحال در خارج موجود شود و این مرتبه گاهی متحقق
تواند شد که نسبت او در تصرف بمادهٔ کاینات چون نسبت او باشد بمادهٔ
بدن خود چنانکه هر نفسی در بدن خود بمجرد تصور تاثیر تواند کرد چنانکه

در صورة

در صورة شهوة و غضب و خوف و رجا و خجالت و حیا این معنی نهایت
ظهور دارد و نفس مذکوره را در هر بدنی بلکه در هر مادهٔ مجرد تصور و
تعلق ارادهٔ تاثیر تواند بود و چون این نسبت متحقق گردد مطیع
او شود هر آینه مادهٔ کاینات بحیثیتی که هر صورتی که خواهد در او
بخواهش او و باذن خدا موجود تواند شد و چون این مرتبه کمال قوة
تحریک است حاصل شود خاصیت سیوم نیز از خواص ثلثه مذکوره
متحقق شود و نفس ناطقه بحقیقت نبوة متحقق گردد و قابلیت وحی
الهی حاصل آید و تفاوت انبیا در مراتب نبوة بحسب تفاوت خواص
مذکوره باشد در مراتب شدة و ضعف و کمال و نقص **فصل ششم**
از باب دویم از مقالهٔ سیوم در بیان آنکه غایت مراتب انسان
در کمال مرتبهٔ نبوة است بدانکه هیچ کمالی مر انسان را بالاتر از کمال نبوت
نیست و دلیل بر این آنست که استکمال انسان چنانکه دانسته شد بحسب
دو قوة است نظری و عملی و هر کدام متشعب شوند بقوی متعددهٔ و رئیس
قوی نظریه قوة عقل است و سایر قوی ادراکیه همه خادم او و رئیس قوی
عملیه قوة فاعلی است و سایر قوی عملیه خادم و عملهٔ او و کمال قوة در دو چیز است

یکی حصول جمیع معقولات یا اکثر معقولات او را بالفعل سیما بلا
تعلم بشری و دیگر تسخیر سایر قوی بحیثیتی که منقاد او باشد و مخالفت او
نکند و کمال قوهٔ فاعلی نیز در دو چیز است یکی قوهٔ تاثیر بمرتبه که تاثیرش
محتاج بالات و اسباب طبیعت نباشد دوم انقیاد و اطاعت
سایر قوی عملیه مر او را پس کمال قوهٔ نظریه بکلا جزئیه بروجه اتم منوط است
بدو خاصیت اول از خواص ثلثهٔ مذکوره و کمال قوهٔ عملیه باحد جزئیه
که قوهٔ تاثیر باشد منوط است بخاصیت ثلثه و از قوهٔ تاثیر حاصل شود
مر او را کمال و بحسب جزء دویم نیز که آن قهار سایر قوی است چه شدة
و قوهٔ تاثیر موجب قهر سایر قوی باشد لامحاله پس غایت کمال مر انسان را
بحسب کلا قوتیه النظریه و العملیه منوط بخواص ثلثهٔ مذکوره باشد که مرتبهٔ
نبوة مشتمل است بر آن پس غایت کمال انسانی مرتبهٔ نبوة باشد قال
الشیخ فی الشفاء ان النفس الناطقة کمالها الخاص بها ان یصیر عالما
عقلیا مرتسما فیها صور الکل و انتظام المعقول فی الکل و الجزء الفایض
فی الکل ثم قال و افضل الناس من استکملت نفسه عقلا بالفعل
و محصلا للاخلاق التی یکون فضایل عملیه و افضل هؤلاء هو المستعد
لمرتبة

لمرتبة النبوة و هو الذی فی قواه النفسانیة خصایص ثلث ذکرناها
ثم قال و رؤس هذه الفضایل عفة و حکمة و شجاعة و مجموعها العدالة
و هی خارجة عن الفضیلة النظریة و من اجتمعت له معها الحکمة النظریة
فقد سعد و فاز مع ذلک بالخواص النبویة کاد ان یصیر ربا انسانیا
و کاد ان تحل عبادته بعد الله و ان یفوض الیه امور عباد الله و هو سلطان
العالم الارضی و خلیفة الله فیه **فصل هفتم از باب دویم از مقالهٔ**
سیوم در بیان مرتبهٔ خاتمیت دانستی که اقصی مراتب کمالات انسانی
مرتبهٔ نبوة است و مرتبهٔ نبوة نیز مشتمل است بر مراتب متفاوته و ادنی
مراتبش مرتبه ایست که مشتمل بر اضعف مراتب خواص ثلثه باشد
و متکامل شود تا بمرتبه که مشتمل بر اقوی مراتب خصایص مذکوره باشد
که اقوی از آن حیز امکان متصور نباشد پس بالاتر از آن مرتبه ممکن نتواند
بود و آن مرتبهٔ عقل اولست که معلول اول و صادر اولست از واجب
تعالی و بالاتر از آن نیست مگر مرتبهٔ وجود واجبی و اغربه اعنی مرتبه
که بالاتر از آن در مراتب وجود امکانی نبود و مرتبهٔ وجود خاتم انبیاء
که نبوة چون باغربه رسد ختم شود پس مرتبهٔ معلول اول در سلسلهٔ

بدوی و مرتبهٔ خاتم الانبیاء در سلسلهٔ عودی موارد بهم باشند
و قوس نزولی و قوس صعودی انجا سر بسر گذارند و دایرهٔ وجود آن تمام
شود و بیان کیفیت این دایره آنست که موجودی که اول از واجب الوجود
صادر شود اعنی معلول اول لامحاله اشرف موجودات امکانی باشد که اگر اشرف
از او ممکن بودی واجب بودی که اول صادر شدی و بعد از معلول اول
مرتبهٔ وجود نازل شود بنا بر حصول واسطه بقلت و کثرة و وسایط متفاوت
و متنازل شود تا بمرتبهٔ که نازلتر از آن موجودی بالفعل نتواند بود پس اشرف
موجودات ممکنه عقول باشند علی اختلاف مراتبهم و بعد از آن نفوس علی تفاوت
طبقاتهم و بعد از آن طبایع علی اختلافها و بعد از آن جسم مطلق علی تفاوته
و نازلتر از جسم مطلق موجودی بالفعل نتواند بود چه هیولی اگرچه نازلتر از
جسم مطلق است لیکن در حد ذات خود موجود بالقوه است نه بالفعل
و نازلترین این انواع جسم مطلق عنصریست و باینجا منتهی شود سلسلهٔ وجود
عودی در تهاعد و بسایط عنصریه چون ممتزج شوند و قابل صورت
ترکیبی گردند وجود مرکب لامحاله اشرف از وجود بسایط عنصریه باشد و صور
مرکبات متفاوت شوند اول مراتب در شرف وجود مرکب معدنی است
و بعد از آن

و بعد از آن نباتی و بعد از آن حیوانی و بعد از آن انسانی و مراتب انسان مختلف
باشد و اشرف مراتب مرتبهٔ نبوة است و مراتب نبوة نیز متفاوتست
و اشرف از همه مرتبهٔ خاتم الانبیاست و ترتیب متنازل سلسله بدو باشد
و ترتیب متصاعد سلسله عود و همچنانکه در سلسلهٔ بدو مابین اول سلسله
و واجب الوجود مرتبهٔ متصور نیست واجبست که در سلسلهٔ عود نیز مابین
آخر سلسله و مابین واجب الوجود مرتبهٔ متصور نباشد تا همچنانکه وجود
از اوست باو عاید شود و مبدء و معاد حقیقی هر دو واجب الوجود باشد پس
این دو سلسله در یکجانب بواجب الوجود بهم متصل باشند و در یکجانب
بهیولی و هیولی مقابل حقیقی باشد بحسب مرتبهٔ وجود با واجب الوجود چه
هیولی قوهٔ محض است و واجب فعلیت محض و چون این دو سلسله در هر دو سر
باهم متصل باشند تشبیه هر یک از آن دو سلسله بخط مستقیم مناسب نباشد
پس دو خط مستقیم باهم در دو طرف ملاقات نتواند کرد پس مناسب تشبیه
هر یک باشد بقوس و چون دو قوس سر باهم گذارند اگرچه لازم نیست که دایره
بهم رسد و گاه شکل دیگر غیر دایره اما چون شکل دایره اتم اشکالست و مرتب
نظام کل در سلسلهٔ بدو و عود اتم ترتیبات لهذا تشبیه آن بدایره مناسب

باشد پس بر وجود خاتم الانبیا دایرهٔ وجود تمام شود و مبدء و معاد اضافی
بهم متصل شود و مبدء و معاد حقیقی بهم متحد شوند پس مرتبهٔ وجود خاتم الانبیاء
بازای مرتبهٔ وجود عقل اول واقع شود و سر اول ما خلق الله روحی ولی
مع الله وقت لا یسعنی فیه ملک مقرب و نبی مرسل ظاهر گردد و مراتب موجودات
واقعه در سلسلهٔ عودی با مراتب موجودات واقعه در سلسلهٔ بدوی
در شرف مساوی هم باشند هر کدام بوجهی چه سلسلهٔ ثانیه اگرچه سلسلهٔ
مبادی علل است لیکن متنازل و متباعد است از واجب الوجود و سلسلهٔ
اولی اگرچه سلسلهٔ معلولاتند لیکن متقارب و متوجهند بمبدء اول و اما
در فضل مراتب انبیا که واقع اند در سلسلهٔ عودی افضل اند از عقول و ملائکه
که واقع اند در سلسلهٔ بدوی بنابر وجود قوی متضاده و مدخلیت کسب
و سعی در اینها و عدم آن در ملائکه و عقول مجرده **فصل هشتم از باب**
دوم از مقالهٔ سیوم در کیفیت دعوهٔ نبی شیخ در شفا بعد از اثبات
وجوب وجود انسانی متصف بخصایص نبوة گفته فهذا الانسان اذا وجد
یجب ان یسن الناس فی امورهم سننا باذن الله تعالی و امره و وحیه و انزال
روح القدس علیه و یکون الاصل الاول فیما یسنه تعریفه ایاهم ان لهم
صانعا

صانعا واحدا قادرا و انه عالم بالسر و العلانیة و لا یلیق ان یشغلهم
بشیء من معرفة الله فوق معرفة انه واحد حق لا شبیه له که اگر از این در
گذراند و تکلیف کند مردم را که تصدیق نمایند بحقیقت وجود واجبی
و باینکه واجب الوجود مشار الیه نیست و مکانی نیست و لا خارج
العالم و لا داخله و امثال اینها از مسائل تجرید و تنزیه که ادق و الطف
علوم حکمیه و مسائل نظریه است پس تحقیق که در شغلی عظیم افکنده مردم را
و مشوش شود دین بر ایشان و اوقعهم فیما لا مخلص عنه الا لمن کان
المعان موفق الذی یشذ وجوده چه ممکن نیست مردم را تصور امور مذکوره
علی وجهها مگر بکدی و تعلم عظیم و انما یمکن القلیل منهم ان یتصوروا
حقیقة هذا التوحید و التنزیه پس اگر عامهٔ مکلف بچنین امور را مور باشند
هر آینه مبادرت بتکذیب وجودی چنین نمایند و مضطر شوند بمباحثات
و مقایساتی که یصدهم عن اعمالهم المدنیة و ربما اوقعهم فی آراء مخالفة
لصلاح المدینة و نشاید نبی را که چنان نماید بمردم که حقیقت مست بغیر از این
دین ظاهر نزد وی که پنهان میدارد حقیقت از عامهٔ ایشان بلکه واجب است
که رخصت پرسیدن حقیقت امور مذکوره ندهد و ان یعرفهم جلال الله

وعظمته برموز وامثله من الاشیاء التی عندهم جلیلة وعظیمة ولا بأس
ان یشتمل خطابه علی رموز واشارات تستدعی المستدعین بالجملة للنظر
الی البحث الحکمی یعنی بان نیست بلکه واجبست که کلام منزل برنبی مشتمل
باشد برموز واشاراتی که داعی شود مر جماعتی از خواص امت را که بحسب
فطرت مستعد نظر وفکر باشند بسوی تحصیل علوم عقلیه وحقایق واسرار
حکمیه وواجبست که بشناسند وجوب اطاعت امر الهی را واین را که مهیا
وآماده کرده است خدایتعم برای مطیع ثواب ابدی وبرای عاصی عقاب سرمدی
تا موجب تلقی جمهور شود مر شریعت منزله را بقبول التسمع والطاعة ویضرب
للسعادة والشقاوة امثالا مما یفهمونه ویتصورونه واما الحق فی ذلک فلا
یلوح لهم الا مجملا وهو ان ذلک شیء ولا عین رأته ولا اذن سمعته وان
هناک من اللذة ما هو ملک عظیم ومن الالم ما هو عذاب مقیم **فصل نهم**
از باب دوم از مقاله سیوم در سر وجوب عبادات ومنافعها فی الدنیا
والاخرة علی ما قالته الحکماء ونیز شیخ در شفا گفته ثم ان هذا الشخص الذی هو
النبی حالیس مما یتکرر وجود مثله فی کل وقت فان المادة التی یحصل کمالها
مثله یقع فی قلیل من الامزجة پس واجبست در حکمت الهی تدبیر بجهة بقای
سنت

سنت وشریعت وکلیه درین تدبیر استمرار مردم است بر معرفت مبدء
ومعاد ومنع وقوع نسیان ازین معرفت پس واجبست ایجاب افعال و
اعمال که تکرار انها در ازمنه متقاربه موجب بقای تذکر شود پس واجبست
که اعمال مقرون باشد بما یذکر الله والمعاد وان الغافلی باشد که بزبان
گویند وبتانی در دل گذرانند وواجبست شناسانیدن مردم را که آن
هذه الافعال مما یقرب الی الله ویستوجب بها الجزاء الکریم وان یکون
یکون تلک الافعال بالحقیقة علی هذه الصفة وهذه هی العبادات
المفروضة علی الناس مثل الصلوة والصیام والحج والجهاد وفایده جهاد
تقویت دین وبسطت بلاد است مع فواید اخری وفایده حج که کعبه
تصور کرده موضعی از بلاد که اصلح واوفق است برای عبادت خدای تعالی
وانموضع است خانه خدایتعم وملتقی است مخصوص بوی وهجرت
ومسافرت بسوی انموضع مهاجرتیست بسوی خدایتعم هر آینه ازین معانی
ونیات اثری عظیم در نفس بهم رسد وبمنزله آن باشد که نفس از بدن بانیات
قطع علاقه بدنی شود ومتوجه عالم حقیقی خود وعالم الهی گردد وصیام
اگرچه امریست عدمی اما تحریک عظیم کند مر نفس را وصلوة خود افضل

عبادات عبادتیست که فرض کند مباشران خود را که بآن عبادت مخاطبه
با خدایتعالی میکنند و مناجات با و مینمایند و فرض کند خود را که در پیش
خدایتعالی ایستاده است و حاضر شده نزد او پس بخود در پیش خدایتعالی
مراعات کند هرچه در پیش ملوک عادت بمراعات مثل آن جاری شده
از خضوع و خشوع و غض بصر و قبض اطراف و ترک التفات و اضطراب
و هذه هی الصلوة پس باید که واجب کند بر مصلی احوالی که بآن مستعد توجه
بصلوة شود مثل آن احوالی که وقت ملاقات ملوک جاری شده عادت
برعایت آن من الطهارة و التنظیف و کذلک یستن فی کل وقت من
الاوقات العبادة ادابا و رسوما محمودة و انتفاع ازین عبادات بر دو
گونه است احدهما رسوخ ذکر الله و المعاد فی انفسهم فیدوم لهم التشبث
بالسنن و الشرایع بسبب ذلک و این منفعتیست که معظم آن راجع است
بنظام امور معاش و قسم دویم از انتفاع تنزیه نفس است بسبب ریاض
باین عبادات از اکتساب هیئات بدنیه که مضاد اسباب سعادتست
و این منفعتیست راجع بصلاح معاد و هذا التنزیه یحصل باخلاق و
ملکات یکتسب بافعال من شانها ان تصرف النفس عن البدن قدیم
تذکیرها

تذکیرها للمعدن الذی لها فاذا کانت کثیرة الرجوع الی ذاتها لم تنفعل
من الاحوال البدنیة و تعرض هذه الافعال علی النفس ذکر الله و الملئکة
و عالم السعادات شاءت ام ابت فیتقرر ذلک فیها هیئات الانزجاع
عن البدن و هیئات البدن فاذا جرت علیها افعال بدنیة لم تؤثر فیها
هیئات و ملکة تاثیرا لو کانت مخلدة الیها منقادة لها من کل وجه و لذلک
ما قال القائل الحق ان الحسنات یذهبن السیئات فاذا دام هذا الفعل
من الانسان استفاد ملکة الالتفات الی جهة الحق و الاعراض عن الباطل
و صادر شدید الاستعداد المتخلص الی السعادة بعد المفارقة البدنیة پس
آنست که مواظبت بر عبادات مفروضه و مداومت سنن و آداب شرعیه
موجب صرف نفس است از بدن و لذات بدن که هر آینه امریست زایل
فانی مشوب بمکاره شدیده و مصایب عظیمه بسوی عالم الهی و فضای تجرد
حقیقی و مطالعهٔ انوار مجرده و مشاهدهٔ ذوات نورانیه و چون این معنی راسخ
شود و ملکه گردد التذاذ نفس باین مرتبه رسد که اعدای عدو خود امری را
داند که موجب انصراف او از نعائم باقی و توجه او بدین عالم فانی باشد
و توجه امور بدن و دنیا هرچند پادشاهی دنیا باشد بغایت مکروه وی شود

و محجوب ترین امور در نظر او خلاص از این بدن و علایق بدن باشد
و از اینجاست که جناب مقدس مرتضوی علیه و علی آله السلام در وقت ضربت
ابن ملجم علیه اللعنه بر زبان گردانید که فزت و رب الکعبه و از بعضی نقل شده
که هنگام انحلال مشکلات علمی میگفته این ابناء الملوک من هذه اللذة یعنی
کجا اند شاهزادگان عالم که این لذة دریابند و لذت ملک و سلطنت فراموش
کنند چه هر مسئلهٔ علمی بمنزلهٔ پرده ایست که روزن بآن گرفته شود و رفع شبهه
و حل عقده بمثابهٔ برداشتن پرده است از روزن و منکشف شدن عالم نور
و آن لذتی است که هیچ لذة بآن نرسد و اما بیان استشهاد بآیهٔ کریمهٔ
ان الحسنات یذهبن السیئات آنست که فعل حسنه هرگاه که ملکه شود
و اثر در نفس رسوخ یابد و نفس بوجود ملکه نورانی شود و بسبب نورانیت
قبول ظلمت سیئه نکند و ارادهٔ آن از وی صادر نگردد و داعیهٔ ذنب بهم
نرسد و موجب نفرت و اجتناب از سیئات گردد و معنی اذهاب سیئات
همین باشد و مؤید اینست آنچه از حضرت پیغمبر ص مروی شده در باب صلوة
خمسهٔ یومیه که هر که هر شبانروز پنج نوبت وضو کند و صلوة با شرایط و ارکان
بجای آورد و در نفس او هیچ گناهی نماند کسی که روزی پنج نوبت در نهری از آب
صافی

صافی که بر در خانهٔ جاری باشد فرو رود و سرو تن بشوید هر آینه هیچ
وسخی در بدن وی نماند و بالجمله عبادات شرعیه افعالیست که اگر فاعل
آن معتقد نباشد بودن او را از جانب خدا تبعا چون موجب تذکر
خدا و اعراض از غیر خدا است هر آینه سزاوار است که فایز گردد از آن
بحظی عظیم از جهة تزکیهٔ نفس فکیف من یعلم ان النبی من عند الله
و بارسال الله و واجب فی الحکمة الالهیة ارساله و ان جمیع ما یسنه فانما هو
واجب عند الله ان یسنه من عند الله تعالی **فصل دهم از باب دویم از**
مقالهٔ سیوم در وجوب عصمت انبیا بدانکه بطریقهٔ حکما ثبوت این مطلب
در کمال ظهور است چه بنا بر تحقق خاصیت نائله جمیع قوای انسانی مطیع
و منقاد عقلند و عقل من حیث هو عقل ممتنع است که ارادهٔ معصیت
و فعل قبیح از او صادر گردد و مراد از عصمت غریزه ایست که با وجود آن داعی
بر معصیت صادر نتواند شد با قدرت بر آن و این غریزه عبارة از قوة
عقلیه است بحیثیتی که موجب قهر قوای نفسانی شود و اما بطریقهٔ متکلمین
دلیل بر این مطلب آنست که شک نیست که عصمت انبیا لطف است نظر
بمکلفین چه هرگاه عصمت انبیا واجب باشد وثوق تام بر افعال

واقوال او حاصل شود و مکلف بسبب ایمعنی بانقیاد او نزدیک
و از مخالفت او بدور شود و لطف هر آینه واجب بود بر خدا تعالی
پس عصمت انبیا واجب باشد و چون عصمت ثابت شد واجب باشد
اعتبار او نسبت بجمیع ذنوب صغیره و کبیره بعد از بعثت و قبل از بعثت
هر لا محاله لطف درین صورة اتم باشد بلکه حقیقت لطف بایمعنی
متحقق شود که موجب نفرت بهیچ وجه در هیچ وقت متحقق نباشد **فصل**
یازدهم از باب دویم از مقاله سیوم در کیفیت وقوع معجزات و اخبار
بمغیبات اما معجزات و خوارق عاداتی که از مقوله فعل و تحریک و
تاثیر است منشأ آن خاصیت ثالثه است از خصایص ثلثه مذکوره
چه هرگاه نسبت نفس نبوی بمادهٔ کاینات بمرتبه باشد که هر چه تصور
کند در او حادث شود و هر صورتی که اراده زوال کند از او زایل شود
پس ابراء امراض و ازالهٔ عمی و احداث صحت و ارادهٔ بصر و امثال آنها
بمجرد تصور نبی که هر آینه باذن خدا تعالی است متحقق شود و همچنین بزید
سخن و تسخین بزد و اشباع جایع و احضار غایب چنانکه در اتیان عرش
بلقیس و امثال آن ثابت چنانکه در مجیء شجره و انطاق صامت چنانکه در حنین
جذع

جذع و تسبیح حصاة الی غیر ذلک و در مثل انطاق صامت تواند بود که
تاثیر و تصرف نبی نظر بمتخیلهٔ حاضران متحقق شود و اثر زبان حال که معانی
مخصوصه است در خیال ایشان صورت لفظ که اثر زبان قایل است پذیرد
پس حال مفارقت نبی و اسطوانه را ناله شنوند و معنی دلالت عقلیه
مخلوقات را که حصاة نیز از آنهاست بوجود عظمت و جلال صانع تسبیح
استماع کنند پس خارق عادات و صدور اعجاز نظر باستماع تسبیح
عقلی و حنین خارا است مر حاضران را نه نظر بصدور حنین و تسبیح
از جذع و حصاة و همچنین در احضار غایب تواند بود که اعجاز نظر بتاثیر
صورة سریر بلقیس بنحوی که واقع بوده در حس مشترک حاضران باشد بنوعی
که مشاهده شود و از اعظم معجزات فعلیه احیای موتی است و آن تواند
تواند بود که بتصرف در مادهٔ بدن میت باشد دفعة بنوعی که قابل تعلق
روح شود و تواند بود که بتصرف در متخیله و در حس مشترک حاضران باشد
بنحوی که نفس ناطقه مفارقه متمثل شود و مشاهده کردد و نیز از انجمله شق قمر و خرق
افلاک است و آن بتصرف در حس مشترک اقرب است اگرچه وقوع آن در خارج
نیز ممکن است چه خرق افلاک بغیر از محدد جهات ممتنع عقلا نیست بلکه

ممتنع عادی است و باین معنی شود معراج جسمانی نیز چه قضیهٔ معراج
مستلزم خرق محدد جهات نیست و انفعالی که مخصوص مادهٔ کائنات است
انفعال تجدد است که از راه اسباب عادیه و امور طبیعیه باشد بمعنی
مطلق و اما اخبار بمغیبات و سایر معجزات قولیه مترتب بر خاصیتین
اولتین است که مناطش اتصال بعقول مجرده و نفوس فلکیه است و دانستی
که جمیع جزئیات مرتسم است در نفوس فلکیه و بسبب اتصال مذکور
مطلع شود نفس نبوی بر امور غایبه و وقایع مستقبله و اینکه گفتیم در حالت
یقظه است و در حالت منام سایر انام را نیز در اکثر احوال اینمعنی روی
دهد و گاه محتاج تعبیر نباشد و این در وقت صحت محاکات متخیله باشد
و کمال انقیاد او مر نفس ناطقه را و گاه محتاج باشد بتعبیر و این در وقت نقص
متخیله باشد و انقیادش بفعل و تحلیل و ترکیب **فصل دوازدهم از باب**
دوم از مقالهٔ سیوم در معرفت نبی و کیفیت تحصیل علم بصدق دعوی
نبوت بدانکه تحصیل علم بصدق دعوی نبوة مر حکما و عقلای ناظرین
در حقایق موجودات را که اعمال نظر و تکمیل قوة نظری کرده باشند و عارف
بمبدء اول و مبادی اول و ثوابی شده و صحت نبوة و وجوب وجود
نبی را

دانسته و در کمال سهولت است چه معرفت خواص ثلثه مر ایشان را بغایت
آسان شود و تامل در مجاری احوال و افعال و اقوال صاحب دعوة
و شبه بینات و اغراض وی نیز امداد اینمعنی نموده و مفید حصول جزم
بصدق صادق و کذب کاذب بآسانی شود اما بر جمهور و عامة الناس
این امر بغایت دشوار باشد و محتاج شوند لامحاله بنظر و تامل در معجزات
و اصابت نظر در معجزه نیز محتاج باشد بعقل تام و تمیز ما لا کلام که اکثر عوام
فاقد اند پس لابد باشد ایشان را نخست تقلید عقلاء خود تا بتدریج نور تصدیق
تقلیدی در دلهای ایشان استقرار یابد و بالخاصیة مورث ایمان اجمالی
اگر موفق شوند بتعلم اصول توحید و اعمال نظر در کلام منزل نبی و اقوال
صادره از معدن نبوة ایمان ایشان کامل شود و بمرتبهٔ تصدیق تفصیلی
رسد و الا اگر قاصر باشد از اعمال نظر و قبول تعلم اکتفا بایمان اجمالی
نموده بمواظبت افعال و اعمالی که شریعت بآن وارد شده مشغول شوند
و انقیاد اوامر و نواهی الهی را قدر سازند و تاسی بافعال و سنن
نبی را مطمح نظر دانند تا مؤدی بصلاح معاش و نجات معاد گردند و بسا
باشد که معجزه نزد جمهور مشتبه شود باعمال ساحرین و مشعبدین و کهنه

و مانند انها و تمیز آن بمقارنة دعوة بسوی حق و دعوة بسوی باطل
توان کرد و بالاخرة محتاج بتقلید علما شود **فصل سیزدهم از باب دوم**
از مقالهٔ سیوم در اثبات نبوة پیغمبر ما محمد بن عبد الله صلی الله علیه و آله
بدانکه نبوة شخصی از اشخاص کسی را که در زمان آن نبی باشد و مشاهدهٔ
آثار و احوال او کند در کمال ظهور است بحیثیتی که اگر فی الجملة شعوری و عقلی
باشد محتاج بمشاهدهٔ معجزه نیست و اما اثبات نبوة شخصی معین بعد از
انقضای زمان منحصر است در طریق تواتر اخبار دالّه بر ادّعای شخص
معین مر نبوة را و اظهار معجزه بر طبق دعوی خود و این معنی یعنی علم بادّعای
نبوة و ظهور معجزه بر طبق آن از پیغمبر ما ص محقق است برای ما از راه
تواتر بنوعی که قابل تشکیک نیست مانند علم ما بوجود ناشیه چون
مصر و چین و احوال ماضیه چون ملک جمشید و رزم رستم و معجزات
پیغمبر ما ص بر دو گونه است یکی معجزهٔ ظاهر بالعین و آن قرآن مجید است
که متواتر است ثبوت آن از آنحضرة و تحدی بغیر در عوض معارضهٔ آن در آوردن
بلغای عرب را و معجزه بودن قرآن علی اصح الاقوال بسبب واقع بودن
اوست در اقصی مراتب بلاغت و اعلی درجات فصاحت علی ما عرفه
فصحاء

فصحاء العرب بسلیقتهم و علماء العرف و مهارتهم فی الفنون العربیه
و عجز ایشان اعنی بلغای مشرکین عرب از معارضه قرآن و اتیان بما
یدانیه فضلا عما یساویه معلوم است از اینکه اگر واقع شدی هر آینه بما
رسیدی چه دواعی بر نقل امثال این امور متوفر است بحیثیتی که از عدم
نقل آن علم قطعی حاصل شود بعدم آن پس معلوم است که عجز از معارضه
قرآن بنا بر آنست که اتیان بمثل آن کلام در بلاغت بیرون است از
طاقت بشر چه در هیچ زمان بلاغت در میان عرب بمرتبهٔ نبود که در
زمان مشرکین قریش بود هر گاه ایشان را قدرت معارضه نبوده باشد معلوم
شود که معارضهٔ قرآن خارج از طاقت بشری است و علما گفته اند که
معجزهٔ هر پیغمبری از جنس کمال فضیلتی بود که در زمان پیغمبر درجهٔ کمال
داشته چنانکه در زمان موسی ع چون ساحران بسیار بودند و علم
سحر بمرتبه بود که در هیچ زمانی نبود لهذا معجزهٔ موسی پیغمبر ع منقلب
شدن عصی بصورة حیه و فرو بردن جمیع اسباب و ادوات سحر ساحران
شبیه بود بسحر ساحران که ریسمانها و چوبها را چنان در نظر نموده بودند
که حیات و افاعی بجدی که نزدیک بود که موجب خوف موسی ع تر شود

وچون آن ساحران در کمال مهارت در علم ساحری بودند دانستند
که عمل موسی ع اگرچه شبیه بسحر است اما نه سحر است بلکه کاری است
الهی وخارج از طاقت بشری لهذا همه بسجده افتادند وایمان آوردند
ودر زمان عیسی ع که احیای موسی وابرا اکمه واعمی بود از آن جنس ملفوف
وکاملان در طب دانستند که از طب ازاله مرض واعاده صحت ممکن
است نه ازاله اکمه وعمی واعاده حیوة وبقا وهمچنین غالب در زمان
داود ع موسیقی بود لهذا معجزه وی تلاوة زبور بود بآهنگی که از استماع
آن وحوش وطیور مدهوش وبغش میافتادند پس چون غالب در وقت
بعثت پیغمبر ص وعلی جمیع الانبیاء من قبله فصاحت وبلاغت بود
این فضیلت بالغ باقصی مدارج کمال رسید لهذا اظهر معجزات آنحضرت
قرآن مجید است که مشتمل است از حقایق ودقایق این فضیلت بمرتبه
که اشتمال کلام بشر بر آن مرتبه ممکن نیست ومشرکان عرب این معنی را می دانستند
وبنابر شدت عداوة وغایت عناد ایمان نمی آوردند واز اعظم دلایل
بر اینکه مشرکان قادر بر معارضه قرآن نبودند مضطر شدن ایشان است
بقتل وقتال وحرب وجدال وهلاک شدن صنادید واعیان آن
طبقه

طبقه در مقاتله وظاهر است ومعلوم بجدی که جای شبهه اصلا نیست
واینکه اگر مقدور ایشان بودی الزام انسرور بمعارضه قرآن هر آینه اختیار
آن مینمودند وقرار هلاکت بخود نمیدادند ومقاتله عنوف را ترجیح بر معارضه
بحروف نمی نمودند پس ثابت شد معجزه بودن قرآن وتحدی بآن پس
ثابت شد نبوت آنحضرت واما معجزه متواتر بالمعنی مجموع وقایع وامور
واحوالیست که وقوع آن بالضرورة خارق عادتست مانند شق قمر
وامثال آن وهریک از وقایع وامور واحوال اگرچه منقول باخبار
احاد است لیکن قدر مشترک میان انها متواتر است وعلم بمضمون آن
حاصل چون بشجاعت رستم وسخاوت حاتم که هریک از وقایع رزم
رستم وقصص جود حاتم اگرچه منقول بخبر واحد است لیکن قدر مشترک
میان انها بالغ بحد تواتر است ولهذا اصل شجاعت رستم وجود
حاتم معلوم ماست بر سبیل قطع اگرچه هریک از آن حکایات احتمال
کذب دارد واین نوع از متواترات را متواتر المعنی گویند ومراد از تواتر
خبر دادن جماعتی است بوقوع ووجود امری از امور محسوسه که آن جماعت
از کثرت شمارها از تفرق شمارها از کثرت وتفرق هر دو بحدی باشند که عقل

تجویز اتفاق و مواضعهٔ ایشان در کذب نکند و نزد محققین در تواتر
عددی معین معتبر نیست که گاه باشد که از عددی علم حاصل شود که گاه
دیگر از عددی کمتر از آن حاصل شود بلکه مناط تواتر حصول علم قطعی است
و در حصول علم قطعی از تواتر سه چیز معتبر است یکی بودن مخبر بر از جملهٔ
محسوسات نه از جملهٔ معانی و معقولات بنا بر آنکه جایز است در معقولات
حصول شبهه که اکثر مردم از رفع آن عاجز باشند پس خبر دادن ایشان بحصول
اعتقادی از اعتقادات موجب حصول علم برای سامعان نشود دویم
بودن اهل تواتر در هر مرتبه از مراتب نقل بصفت مذکوره اعنی بودن بحدی
که عقل تجویز اتفاق ایشان در کذب نکند سیم خلو ذهن سامعان از اعتقاد
بنقیض خبر منقول چه هرگاه کسی معتقد نقیض باشد اعتقاد وی هر آینه مانع
باشد از حصول علم بمقابل آن پس در خبر متواتر که مجموع امور ثلثه حاصل
باشد لا محاله مفید علم قطعی باشد و خلافست در اینکه علم حاصل شده از
تواتر ضروریست یا نظری و کثیری از علمای ما بر آنند که از هر دو قبیل میباشد
و گمان من آنست که مطلقا ضروریست و در بعض از مواضع مشتبه میشود بنظری
بنا بر خفای تحقق شرایط ثلثه مذکوره پس محتاج شود بتامل تا ظاهر شود تحقق
آن امور

آن امور معتبره و نظیر این باشد آنچه در بعض از ضروریات تصدیقیه گاه باشد
که عقل را توقفی لازم شود بنا بر عدم حصول تصور طرفین چه جایز است بودن
تصدیق ضروری و بودن تصور طرفین نظری و مثل این احکام داخل
احکام ضروریه باشند و بالجمله معجزات پیغمبر ما صلعم از قرآن مجید بسیار است
چنانکه بعض از علما گفته اند که افزون از هزار است و ضابطه علی سبیل
الاجمال آنست که معجزات آنحضرت یا حسی است و یا عقلی و معجزات حسیه
بر سه نوع است اول امور خارجه از ذات مانند شق قمر و حنین شجره و تسلیم حجر
و تسبیح حصاة و حنین جذع و شکایت ناقه و شهادت شاة مشویه و ینبوع
الماء من بین اصابعه و اشباع الخلق الکثیر من الطعام الیسیر و اظلال السحاب
قبل بعثه و انکسار ایوان کسری لیلة مولوده الی غیر ذلک مما هو فی الکتب
مسطور و فیما بین الناس مشهور و نوع دویم الامور العائدة الی ذاته
مثل الذی کان ینتقل من اب الی اب الی ان ولد و مثل ولادته مختونا
واضعا احدی یدیه علی عینه و الاخری علی سوءته و مثل خاتم نبوة که بر کتف
مبارک آنحضرت بود و مثل طول قامته عند الطویل و وساطته عند الوسیط
و مثل رؤیته من خلفه کما کان یری من قدامه نوع سیم الامور المتعلقة بصفاته

وآن اتصاف آنحضرت بصفات حسنه واخلاق جمیله بحدی که شك
نیست در خارق عادة بودن آن مانند اجتناب از کذب در تمام عمر
واحتراز از اقدام بر فعل قبیح کذلك بمرتبه که احدی از اعادی آنحضرت
با شدة عداوت وظهور معاندت کذبی وقبحی بانسرور نسبت نتوانست
داد وادعای آن نتوانست نمود ومعلوم میشود که در اتصاف باین صفت
کمال بمرتبه بوده که قابل تهمت بمقابل آن نبوده والا شدة اهتمام
قریش در اختلاف عیب وافترای کذبی نسبت بآنحضرت در غایة ظهور است
ونیز در امانت بمنزله بود که قبل از بعثت در میان قریش ملقب باین بود
ودیگر انکه هرگز کسی از آنحضرت با کثرة اعادی وشدة معادات قریش قبل
از هجرت وعظمت حروب وشدة مقاتله وعدد وعدة اعادی وقلة
وضعف اتباع بعد از هجرة وآن اعظم الخوف مثل یوم احد ویوم الاحزاب
استشعار خوفی وهراسی واضطرابی وعجزی توهم نموده واین برهانی است
واضح بر کمال قوة قلب ووثوقش بمواعید الله حیث قال تعم والله
یعصمك من الناس وقال تعم حسبك الله وقال تعم الا تنفروه فقد
نصره الله ودیگر انکه کان عظیم الشفقة والرحمة علی امته تا انکه خطاب آمد

لعلك

لعلك باخع نفسك ولا تذهب نفسك علیهم حسرات ولا تحزن
علیهم وامثال ذلك ومضمون همه انکه تو خود را خواهی کشت ونفس خود را
در حسرت واندوه هلاك خواهی کرد اگر امت ایمان نیارند وقبول آن نکنند
ودیگر انکه در کثرت سخاوة وقلت مبالات وعدم اعتنا بامور دنیا بمرتبه
بود که معاتب شد بقوله تعم ولا تبسطها کل البسط ونیز قریش عرضوا علیه
المال والزوجة والرئاسة حتی یترك هذه الدعوی فلم یلتفت الیهم
وباقی بود بر این سیرت رضیه وطریقه مرضیه من اول عمره الی آخره
وظاهر ان الکذاب المزور لا یمکنه ذلك ودیگر انکه کان ع مع اهل الدنیا
والثروة فی غایة التواضع ومع الفقراء والمساکین فی غایة التواضع
وهمچنین سایر صفات کمال انسرور که در شهرت از آفتاب اظهر است
ونیز در هریك ازین صفات کمال ومنزلت عظمی ومرتبت قصوی بود
هریك از انها علیحده بالغ بود بمرتبه اعجاز وداخل در خوارق عادة
فضلا عن الاستجماع بجمیع تلك الصفات واما معجزات عقلیه آن
نیز بر چند نوع است الاول انه ع ظهر من قبیلة وذو بلدة ما کانوا من اهل
العلم وما کان فیها احد من العلماء والحکماء بل کانت الجهالة غالبة

عليهم ولم يذهب احد من العلماء والحكماء الى تلك البلدة ولم يتفق
له عم سفر من تلك البلدة الا مرتين الى الشام وكانت مدة تلك
المسافرة قليلة ثم بلغ في معرفة ذات الله تعالى وصفاته واحواله
واسمائه واحكامه هذا المبلغ العظيم الذي عجز جميع العقلاء منه بل اقر
الكل انه لا يمكن ان يزاد على ما ورد في القران المجيد من ذلك ايضا
ذكر قصص الاولين وتواريخ المتقدمين بحيث لا يتمكن احد من
الاعداء ان يقول انه اخطأ في شيء منها ولم يقدر احد ان يقول
انه طالع كتابا او تلمذ لاستاد وكانت هذه الاقوال ظاهرة معلومة
للاصدقاء وللاعداء وكل من له عقل سليم وطبع مستقيم يعلم ان هذه
الاحوال لا تيسر الا بتعليم الهي وهداية ربانية دويم انكه هرگز از انحضرة
قبل از اظهار نبوت خوضي در مسائل الهيه بر سبيل طلب وتعلم ودنه
بر سبيل افاده بتعليم ظاهر نشده ونيز بچيزي از امور متعلقه بنبوت
ورسالة متحدث ومتكلم نبوده وبر زبان مبارك جاري نشده
ودليل برين آنست كه اگر نه چنين بودي لقالت القريش افنيت
عمرك في التدبر والتامل وتحصيل هذه الكلمات حتى قدرت الان

على اظهارها

على اظهارها وچون احدي در اواين طعن نكرد ظهر انه صلعم كان شارعا
قبل اظهار النبوة في شيء من هذه العلوم ومعلوم انه من انقضى من عمره
اربعون سنة ولم يخض في شيء من العلوم فقد فاز فيها دفعة واتى بكلام عجز
الاولون والاخرون عن معارضته والاتيان بمثله فصريح العقل يشهد بان
هذا لا يكون الا على سبيل الوحي والتنزيل سيم حمل اعباء رسالت وانقال
نبوة وتحمل متاعب ومشاق دعوة وصبر ايذاي قوم واستمرار برين بحيث
لم يتغير من المنهج الاول ولم يظهر في عزمه فتور ولا في اصراره قصور ثم انه
لما قهر الاعداء ووجد العسكر العظيم والانصار والاولياء وملك الدولة
القاهرة والسلطنة الظاهرة والزاهرة ونفذ حكمه وامره في الاموال و
في الانفس بقي على منواله الاول من الزهد في الدنيا والاقبال على الاخرة
والعقبى وبديهه عقل حاكمست كه مثل اين امور مبني نتواند بود مگر بر امري
عظيم كه بغاية اهم واعظم از مطالب ملك وسلطنت واغراض جاه
وشوكت باشد چهارم اجابت دعوة پنجم اخبار بمغيبات واين هر دو از مرتبه
عد واحصا افزونست واز طريقه ضبط وحصر بيرون چنانكه در كتب تفاسير
تفصيل آن مسطور است ودر ميان اهل سير وتواريخ حكايت آن مشهور ششم

اخبار بورود بشارت بمقدم شریفش در کتب سماویه وصحف الهیه
کالتوریة والانجیل والدلیل علیه انه ادعی ان ذکره موجود فی التوریة
والانجیل وقال تع الذین یتبعون الرسول الامی الذی یجدونه
مکتوبا فی التوریة والانجیل وقال تع عن المسیح ومبشرا برسول
یاتی من بعدی اسمه احمد وقال یا اهل الکتاب لم تکفرون
بایات الله وانتم تشهدون وقال الذین اتیناهم الکتاب
یعرفونه کما یعرفون ابناءهم وکان کما اخبروا لا فلو کان کاذبا لاظهر
کذبه اهل الکتاب بین الشدة حسدهم وعنادهم معه ونیز اگر دروغ
بودی ادعای آن منافی غرضش بودی چه اهل کتاب هرگاه دعوی او
در کتاب خود نیابند کان ذلک من اعظم المنفرات لهم عن قبول قوله ولا
یلیق بالعاقل الاقدام علی فعل ینافی غرضه ویمنعه عن مطلوبه وشک
نیست ونزاعی نه که آنحضرت عاقلترین ناس بود وحاذق ترین مردم بر مصالح
ومفاسد غرض مطلوب پس چون اقدام بر چنین امری که منافی غرض اوست
نمودی واما نصوص وارده در کتب انبیا ومتقدمین که منقول شده بعربی
فمن التوریة ما جاء فی السفر الخامس جاء الله من طور سیناء واشرق من سیفر

واستعلی

واستعلی من جبال فاران ومراد اخبار است از انزال توریة بر موسی ع
در طور سیناء وانجیل بر عیسی در سیفر که مسکن وی بودی وانزال قرآن
بر محمد مصطفی صلی الله علیه وآله بمکة فان فاران فی طریق مکة قبل العدن
تمیلین ونصف وما جاء ایضا فی السفر الخامس انه قال تع لموسی انی نقیم
لهم نبیا من بنی اخوتهم مثلک واجری قولی فیه ویقول لهم ما امره به وظاهر است
که مراد از بنی اخوة بنی اسرائیل که از اولاد اسحق اند بنی اسمعیل خواهند بود
که قبایل عربند پس نتواند بود که مراد عیسی یا یکی از انبیای بنی اسرائیل باشد
بلکه نتواند بود مگر محمد مصطفی ص وما جاء فی السفر الاول انه تع قال لابرهیم
ان هاجر تلد ویکون عن ولدها من یدها فوق الجمیع ویدالجمیع مبسوطة الیه
وظاهر است که مراد محمد است ص چه هاجر مادر اسمعیل است علی نبینا وعلیه السلام
ومن الانجیل ما ورد فی الصحاح الرابع عشر انی اطلب لکم الی ابی حتی یمنحکم
ویعطیکم فارقلیطا لیکون معکم الی الابد والفارقلیط روح الحق والیقین
یعنی طلب میکنم از خدای خود برای شما فارقلیطا را که شریعت او تا ابد با شما
باشد ومعنی فارقلیط کاشف الخفیات است ومراد محمد است ص وما ورد فی الخامس
عشر فاما فارقلیط روح القدس الذی یرسله ربی باسمی هو یعلمکم ویمنحکم جمیع

الاشياء وهو يذكركم ما قلته لكم ثم قال واني قد اخبرتكم بهذا قبل ان
يكون حتى اذا كان ذلك تؤمنوا به يعني فارقليط روح القدس است كه
ميفرستد خداى من او را بنام من يعني باسم نبوة تا تعليم كند جميع اشيا را
بشما و او بياد شما خواهد آورد گفته مرا و من پيش از آمدن او شما را خبر
كردم تا چون بيايد باو كرويد و ايمان آوريد و ما ورد في السادس عشر
اقول لكم الان حقا يقينا ان انطلاقي عنكم الى ربي خير لكم فان لم انطلق
عنكم الى ربي لم ياتكم الفارقليط وان انطلقت ارسلته اليكم يعني
رفتن من از پيش شما بهتر است از براى شما كه اگر من نروم بسوى خداى خود
نخواهد آمد فارقليط نزد شما و من ميروم تا بفرستم او را ثم قال اذا جاء
روح الحق واليقين يرشدكم ويعلمكم ويذكركم بجميع الخلق لانه ليس يتكلم
بدعة من تلقاء نفسه يعني هرگاه بيايد روح حق و يقين كه فارقليط است
ارشاد و تعليم شما خواهد كرد و تذكر خواهد كرد شما را بجميع خلقهاى نيكو بنا بر آنكه
از پيش خود نميگويد بلكه هر چه گويد از جانب خدا گويد و من الزبور ما ورد
تقلد ايها الجبار السيف فان ناموسك وشرايعك مقرونة بهيبة يمينك
وسهامك مسلولة والامم يجرون تحتك يعني شمشير بر بند اي صاحب عظمت

وجبروت

وجبروت بنا بر آنكه شريعت تو مقرون است بهيبت دست و بازوى
تو و سهام تو تيز كرده شده اند و جميع امم در تحت حكم تو جارى خواهند شد
وما قال داود التهم ابعث جاعل السنة حتى يعلم انه بشر يعني بفرست محمد را
تا بدانند كه عيسى بشر است نه اله و در شرح مقاصد از تلخيص محصل نقل كرده
وامثال هذا كثير في كتب الانبياء المتقدمين يذكرها المصنفون الواقفون
على كتبهم ولا يقدر المخالف على دفعها او صرفها الى ملك او نبي آخر ولا على
ان يكتمها يعني مانند آنچه ذكر كرديم در كتب انبياى متقدمين بسيار است
و بحديث كه مخالف قادر بر دفعش نيست و تاويل آن بپادشاهى يا بپيغمبرى
ديگر نتواند كرد و كتمان نيز نتوان نمود الحمد لله على ظهور الحجة وبالجملة كان عليه
واله السلام مستجمعا للغاية القصوى من الصدق والامانة والعفاف
والشجاعة والفصاحة والسماحة والزهد والتواضع لاهل المسكنة
والشفقة على الامة والمصابرة على متاعب الرسالة والمواظبة على مكارم
الاخلاق وقد بلغ النهاية في العلوم الربانية والمعارف الالهية وتمهيد
المصالح الدينية والدنيوية وكان مجاب الدعوات مطلقا على المغيبات
وچون بر مجموع مقدمات مذكوره مطلع شدى قادر شوى بر تقرير و تحرير

شش دلیل از ادلهٔ اثبات نبوّة پیغمبر ص الاوّل انّه ادّعی النبوة
واظهر المعجزة اما ادّعای نبوّت فبالتواتر والاتفاق واما اظهار معجزه
بنا بر آنکه ظاهر شده وثابت گشته اما بر حکمای محققین وعلمای مخلصین
که عالمند بعلوم عقلیه واصول معارف یقینیه بسبب وجود معجزهٔ
قرآن مجید بمجرد الاشتمال علی اصول التوحید وحقایق المعارف مالم
یبلغ الی ادنی درجته لافلسفة الفلاسفة السابقین ولاشاهدة العرفاء
اللاحقین فضلا عما اذا انضم الیه ما روعی فیه من الحقایق الادبیة والدقایق
العربیة چه نزد ایشان اعجاز قرآن بسبب اشتمال اوست از اصول توحید
وحقایق معارف قدر برآنکه نرسیده است بادنی مراتب آن حکمت فلاسفه اولین
ومعرفت مشایخ آخرین با بلوغ آنان باقصی مراتب فکر ونظر وبیان وصول
ایشان بل باعلی مدارج شهود وکشف وعرفان بی آنکه ملاحظه کرده شود
یا اشتمال بحقایق ودقایق علوم عربیه که فصاحت فصحای عرب باکمال
مهارت در فنون بلاغت بدرجهٔ از درجات او نرسیده یعنی در اعجاز
قرآن اشتمال بر حقایق ومعارف کافی است نزد حکما وعرفا همچنانکه
اشتمال بر دقایق عربیه کافیست نزد سایر علما چه جای آنکه اعتبار کرده
شود

کلا الاشتمالین باهم واما بر جمهور بسبب تواتر من انه ادّعی النبوة
واظهر المعجزة مثل شق القمر وحنین الجذع وتسبیح الحصاة واشباع الخلق
الکثیر من الطعام القلیل ونبوع الماء من بین اصابعه الی غیر ذلک
مما هو فی الکتب مسطور وفیما بین الناس مشهور چه جمهور چون عارف
بحقایق علوم حکمیه ودقایق فنون عربیه نیستند پس قرآن معجزه برای
ایشان نتواند شد بلکه معجزه برای ایشان امری است که متواتر است
بالمعنی اعنی مطلق معجزه نمودن در ضمن قضایای مشهوره وقضایای
مذکوره اگرچه هر یک منقول باخبار احاد است اما قدر مشترک بین
المجموع که مضمون جمله مذکور است متواتر است ونیز معجزهٔ قرآن وآن
دلیل برای جمهور تواند شد اما نه از سبیلی که برای محققین از خواص
شده بلکه بنا بر آنچه متواتر شده وتحدی آن سرور بقرآن یعنی در معرض معارضه
در آوردن جمیع بلغای کامل در بلاغت وفصحای بالغ در فصاحت را من
العرب العرباء والمهرة الادباء مع کثرتهم کثرة المال وشهرتهم بغایة العصبیة
والحمیة الجاهلیة فی الجدال وتهالکهم علی المباحات وتمادیهم فی المبارات
فعجزوا عن الاتیان بما یساویه او یدانیه ولو باقصر سورة حتی اثروا المقارعة

بالسیوف علی المعارضة بالحروف وبذلوا المهج والارواح ودون
المدافعة بالرماح فلو قدروا علی المعارضة لعارضوا الا لینا انتفاء
تعلوا لتوفر الدواعی علی نقل امثالها وعدم الصوارف عنه فی حال من
احوالها یعنی فصحای زمان رسالت بحکی کامل در بلاغت بودند وبالغ باقصای
مراتب فصاحت پس اگر قدرة بر معارضه داشتندی مقاتله بسیوف را
بر معارضه بحروف اختیار نکردندی وحال انکه مقاتله بر معارضه اختیار
کرده بهلاکت رسیدند ونیز اگر معارضه واقع شده بودی هر آینه منقول
میشد وخبر آن بما رسیدی بنا بر انکه دواعی نقل بر امثال این بسیار است
وحال انکه معارضه اصلا منقول نشده پس معارضه واقع نشده باشد
بنا بر عجز ایشان وهمین است مراد از معجزه واین عمده دلیلهاست
که موجب الزامست واسکات خصم بلا شبهه ودلیل دویم مجتمع بود
در انحضرت از اخلاق حمیده واوصاف پسندیده وسیر رضیه وادب
مرضیه وکمالات جلیه من العلمیة والعملیة ومحاسن نفسیه وبدنیه ومحامد
نسبیه وحسبیه بغایتی که جزم کند عقل بامتناع اجتماع آن مگر در نبی
دلیل سیم هر که نظر کند در انچه مشتمل است بر او شریعت مطهره او تا یتعلق

بالاعتقادات

بالاعتقادات والعبادات والمعاملات والسیاسات والاداب
والسنن وبداند انچه در انهاست از دقایق حکم وحقایق مصالح ضروریه
در معاش ومعاد هر آینه شک نکند در انکه امور مذکوره نتواند بود
مگر بوضع الهی ووحی سماوی دلیل چهارم انحضرت با کمال ضعف
در احوال وغایة فقر در اموال وقلت اعوان وندرت انصار وخلان
برخواست بمحاربه ومخاصمه ومنازعه ومجادله جمیع اهل عالم وسکان
اهل ارض چه احاد چه اوساط وچه اکاسره وچه جبابره وضلالت
شمر دارای همه را وسفاهت دانست اخلاق وعادت جمیع را در اهل
در صدد ابطال همه ملتها وهدم خرابی جمیع دولتها وظاهر وغالب شد
دین او بر جمیع ادیان وافزود بمرور اعصار وتمادی ازمان ومنتشر گشت
در اقطار عالم وشایع گردید در میان جمهور بنی آدم وکافه اعادی وعامه
دشمنان با کثرة عدد وفرط شوکت وحمیت در صدد منازعه ومخاصمت
باو در آمدند وغایت مجهود ونهایة مقدور مبذول داشتند وقادر نشدند
بر اطفای پرتوی از انوار واخماد شرارة از نارش فهل یمکن ذلک الا بعون
الهی وتایید سماوی دلیل پنجم چون ثابت شد مطلقا صحت نبوة ووجوب

بعثت بحسب ضرورت وحاجت وزمان ظهور آنحضرت زمانی بود
که مردم در آن زمان محتاج ترین زمانها بودند الی وجود نبی یهدی
الی صراط مستقیم ویسن سنن العدل والدین القویم وینظم
الامور ویضبط حال الجمهور چه آن زمان زمان فترت رسل و تفرق
سبل بود و انحراف ملل واختلال دول و بنران ضلال مشتعل و مردم
باطله مشتغل چه شغل عرب عبادات اوثان بوده و کار عجم تعظیم نیران
وسعی ترک تخریب بلاد بود و تعذیب عباد و عمل هند عبادت بقر
وسجود شجر و حجر یهود بر جحود بودند و نصاری بر جباری و سایر فرق
بوادی ضلال و جمهور امم در اودیه خیال فهل یلیق بحکمة الملک
الحق المبین ان لا یرسل الا رحمة للعالمین ولا یبعث من یجدد امر
الدین وهل ظهر احد یصلح لهذا الشان ویؤسس هذا البنیان الا
محمد بن عبد الله ص خاتم النبیین وسید المرسلین صلوات الله وسلامه علیه
وعلی عترته الطاهرین و دلیل ششم چون نبوة انبیای سابقین ثابت
بود و کتب منزله بر ایشان صحیح و در آن کتب خبر داده شده بود بوجود پیغمبری
متصف بصفاتی که مجتمع است در آنحضرت و آن انبیا مژده داده اند بقدوم
رسولی

رسولی موصوف باوصافی که ثابتست در آنحضرت پس ثابت شد صحت
نبوة آنسرور علیه وآله الصلوة و این ادله سته از جمله ادله اقناعیه است
که موجب ازدیاد قوة تعین است و شیخ ابو علی در جواب متفلسفی منکر نبوة
که نبوة را امری محال میدانسته رساله نوشته و در آنجا اثبات صحت رسالت
و ثبوت نبوة کرده میگوید چون ثابت شد امکان نبوة و وجوب وجود
انبیا پس اثبات نبوة پیغمبر ما ص بنا بر ظهور امر و وضوح حال او محتاج بیان
نیست **فصل چهاردهم از باب دوم از مقاله سیوم** در معنی ضروری
دین و بیان ادله سمعیه بدانکه مراد از ضروری دین حکمی است که بعد از
ثبوت دین ثبوت آن حکم و کونه من الدین محتاج بدلیل نباشد مثل وجوب
صلوة الخمس الیومیه و مثل عدد رکعات کل واحدة منهن و مثل وجوب
الطهارة للصلوة لا الغسل للصلوة الی غیر ذلک پس لاجله الحکم بمنزله جزء
مقوم دین باشد و یا بمنزله لازم وی پس انکار ضروری دین انکار دین
باشد بنا بر آنکه مستلزم اوست چه نفی جزء و لازم مستلزم نفی کل و ملزوم باشد
و ضروریات این در علوم شرعیه بمنزله بدیهیات اولیه باشند در علوم
عقلیه و همچنانکه منکر بدیهیات مانند سوفسطائیه خارج است از فطرت

عقل منکر ضروری دین نیز خارج است از فطرت دین لهذا یکفر منکر ضروری
دین واجبست و حصر ضروریات دین بنظر رسیده که کسی کرده باشد و چنانکه
بسیاری از احکام بدیهیه باشد که عقل غافل نباشد از بدیهی بودنش
بنابر عدم التفات نفس بسوی آن و عدم ملاحظهٔ آن یا بجهة آن که بدیهی است
یا نظری و گاه باشد که از روی غفلت نیز انکار آن کند و چون تنبیه بر آن
کنند و رجوع بنفس خود من حیث العقل کند و ملتفت الیه شود جزم حاصل
شود بیداقش کذلک کثیری از ضروریات دین تواند بود که بعقول عن کونه
من ضروریات دین باشد و چون رجوع بخود من حیث الدین کند معلوم
شود ضروری دین بودنش و بنابرین حصر ضروریات دین خالی از
صعوبتی نیست و من در خاطر دارم که هرگاه توفیق الهی مساعدت من نماید رساله
علیحده درین باب بنویسم انشاء الله تعالی و چون این مقدمه را دانستی بدانکه
ادلهٔ سمعیه بر دو گونه است قطعیه و ظنیه و مراد از قطع در مسائل سمعیه
غیر قطع است در ادلهٔ عقلیه چه قطع در ادلهٔ عقلیه آنست که افاده جزم
بثبوت مدلول در نفس الامر و مراد از قطع در ادلهٔ سمعیه آنکه مفید جزم باشد
بثبوت مدلول در دین اگرچه ثبوت در دین مستلزم باشد ثبوت در نفس

الامر

الامر را لیکن بوساطت ثبوت دین و قطعی عقلی آنست که مستلزم ثبوت
نفس الامر بی وساطت ثبوت دینی باشد و از آنچه گفتیم ظاهر شد مفهوم
دلیل عقلی و دلیل سمعی نیز چه دلیل عقلی آنست که دلالت کند بر ثبوت
مطلوب بی وساطت سمع پس باید جمیع مقدماتش عقلی باشد و سمعی آنست
که دلالتش بوساطت سمع باشد اعم از اینکه جمیع مقدماتش سمعی باشد
یا بعضی سمعی و بعضی عقلی پس دلیل سمعی قطعی آنست که مقدمهٔ سمعیه
که در او ماخوذ باشد یا ضروری دین باشد یا منتهی بضروری دین چنانکه
قطعی عقلی آنست که جمیع مقدماتش ضروریات باشد یا منتهی بضروریات
و دلیل سمعی ظنی آنست که یکی از مقدمات سمعیه اش چنین باشد چنانکه
دلیل ظنی عقلی آنست که یکی از مقدماتش نه ضروری باشد و نه منتهی بضروری
بلکه مسلمی یا مشهوری یا از امثال آن باشد و باید دانست که دلیل
عقلی آنست که جمیع مقدماتش عقلی باشد و سمعی آنست که با جمیع مقدمات
سمعی باشد و یا بعضی سمعی و بعضی عقلی و قسم اول اعنی آنکه جمیع مقدمات
سمعی باشد متحقق نتواند بود چه دلیل سمعی لا محاله موقوفست بر علم بصدق
رسول و این علم حاصل نتواند شد مگر از راه عقل و الا دور لازم آید پس لا اقل

از جملهٔ مقدمات دلیل سمعی علم بصدق رسول است که نیست مگر
عقلا و دلیل سمعی یا لفظی باشد یا مستند بدلالت لفظیه و خلاف
کرده اند که دلالت لفظ قطعی تواند بود یا نه جمعی بر آنند که دلیل لفظ مفید
قطع و یقین نتواند بود بنا بر آنکه دلالت لفظ موقوفست بر ده مقدمه
ظنیه و موقوف بر ظنی اول معرفت لغات که منقولست بخبر آحاد
که نیست مگر مفید ظن دوم معرفت نحو و نحو منقسم شود باصول که منقولست
بخبر احاد و فروع که ثابت است بقیاس و هر دو نیستند مگر مفید ظن سیم
علم بعدم اشتراک لفظ چهارم علم بعدم تجوز پنجم علم حذف و اضمار
ششم علم تقدیم و تاخیر هفتم علم مخصص هشتم علم ناسخ نهم عدم
معارض نقلی دهم عدم معارض عقلی و جمیع این علامات مظنونند چه نیستند
مگر بر عدم وجدان و عدم وجدان دلالت قطع نکند و عدم وجوابش
آنست که دلالت ظنیه گاه باشد که مقترن شود بقراین و احوالی که
معلوم باشد بتواتر یا بعقل و چون مقرون بقراین معلومه قطعیه
باشد لا محاله مفید قطع تواند شد پس حق آنست که دلیل لفظ قطعی
تواند بود و چون این جمله را دانستی بدانکه اجماع از ادلهٔ سمعیه چه مراد

از اجماع

از اجماع اتفاق اهل حل و عقد است از دین برای امری از امور متعلقه
بدین و خلافست در این که سبب در حجت اجماع چیست امامیه
بر آنند که وجه حجت اجماع وجوب دخول قول معصوم است که جایز نیست
خلو زمان از او در اقوال مجمعین پس بنا بر مذهب امامیه اجماع از ادلهٔ سمعیه
قطعیه باشد چه قول معصوم مفید قطع است لا محاله و مخالفین امامیه بر آنند
که حجیت اجماع بنا بر اتفاق امت است بر خطا و اکثر مستند ند در این
امتناع باخبار آحاد و ادلهٔ عدم اتفاق امت بر خطا و بعضی نیز امتناع مذکور را
عقلی دانند پس بنا بر مذهب اکثر اجماع دلیل قطعی نتواند بود چه مستند اجماع
با آنکه آحاد است دلالت بر امتناع اتفاق ندارد چه تواند بود که علم اجتماع
بنا بر وجود معصوم باشد چنانکه امامیه بر آنند پس مستند اجماع مفید ظن
ضعیف بیش نبود پس چگونه اجماع قطعی تواند بود و اما مذهب قائلین بامتناع
عقلا بغایت ضعیف است چه ظاهر است چون از اتفاق جمیع علما بر خطا در حکمی
که نظری باشد و ظاهر این قایل اشتباه کرده اجماع را بتواتر و بالجمله اجماع نزد
مخالفین امامیه از ادلهٔ قطعیه نتواند بود و از جملهٔ ادلهٔ سمعیه قطعیه کتاب
و سنت متواتره است هرگاه نص باشند مثل فاغسلوا وجوهکم و مثل انت

خلیفتی من بعدی و مراد از نص آنست که قطعی الدلاله باشد بر معنی
مراد باشد لفظ ارض و ما و اما اگر ظاهر الدلاله باشد یعنی احتمال غیر معنی
مراد نیز باشد اما بر سبیل مرجوحیه مانند سما چه اطلاقش بر سحاب نیز
و بر سقف نیز میکنند پس اگر مشتمل بر طلب یا ترک باشد از مکلفین
قطعی تواند بود بضمیمه مقدمه خارجیه چه طلب کردن حکیم بخطاب
چیزی که خلاف ظاهر از خطاب باشد قبیح است عقلاً و اگر مشتمل نباشد
بر طلب یا ترک قطعی تواند بود مثل و انزلنا من السماء ماء چه میتواند
بود که مراد از سما معنی ظاهری باشد و مراد از انزلنا ظاهر اعنی تقدیر
اسباب نزول یا مراد از انزال معنی ظاهری باشد و از سما خلاف ظاهر
ای من السحاب و از اینقبیل است اکثر تمثیلات واقعه در قرآن مجید و تواتر
از ادله قطعیه عقلیه است نه سمعیه بلکه طریق ثبوت ادله سمعیه است و معنی
تواتر دانسته شد فصل پانزدهم از باب دوم از مقاله سیوم در ذکر بعض
از خواص پیغمبر ص و بیان جواز نسخ و فرق میان نسخ و بدا و تحقیق مسئله بدا
و دانستی که مراتب نبوة واجبست که مشتمل باشد بر مرتبه خاتمیت که بالاترین
مراتب است و این مرتبه مخصوص پیغمبر ماست ص و ثبوت این مرتبه برای آنحضرت از ضروریات
دین آنحضرتست

دین آنحضرتست و در مرتبه ثبوت دین آنحضرت و نیز نص قرآن مجید
دالست بر آن و هو قوله تعالی و لکن رسول الله و خاتم النبیین و ثبوت
این خاصه برای آنحضرت مستلزم ثبوت دو خاصه دیگر است یکی وجوب
انقطاع وحی و نبوة بعد از آنحضرت دویم شمول و عموم شریعت مطهره وی
مر جمیع مکلفین را و منسوخ شدن جمیع ملل و شرایع سابقه بشریعت وی
و ثبوت این هر دو خاصه نیز از ضروریات دین است و نیز نص و ما
ارسلناک الا کافة للناس دلیل است بر ثبوت خاصه اخیره و شبهه
یهود بر امتناع نسخ بلزوم قبح اعمال شریعت منسوخه بر تقدیر اشتمال بر مفسده
و قبح ابطالش بر تقدیر اشتمال بر مصلحت و تمسک ایشان بقول موسی ع
که تمسکوا بالسبت ابدا در نهایة وهن است اما اول بنا بر جواز لغو مصالح
و مفاسد قیاس باشخاص و ازمان و اما ثانی بنا بر عدم ثبوت نقل و بنا
بر قبول تاویل بر تقدیر ثبوت چنانکه در سرمایه ایمان بتفصیل مذکور
شده و اینجا حاجت بتطویل نیست لیکن در این مقام شبهه دیگر است
که واجبست دفع آن و تقریرش آنست که اگر جایز باشد نسخ لازم آید
بدا چه نسخ ابطال حکمی است ثابت که اگر ناسخ نمی بود ثبوتش باقی میبود

مثلا هرگاه شارع واجب گرداند صوم عاشورا را بطریق عموم در اوقات
و در زمانی الحال نسخ آن کند پس صوم عاشورا مطلوب بوده در زمان ظهور
ناسخ و بعد از آن نیز در ظهور ناسخ مطلب مذکور مرفوع شده بسبب اشتمال
بر مفسده مثلا و آن مفسده اگر وقت ایجاب صوم مذکور منوعی که شامل زمان
نسخ نیز باشد معلوم باشد ایجابش قبیح باشد و اگر در آن وقت مفسده معلوم نبوده
و در زمان نسخ معلوم شده لازم آید بدا چه بدا ظهور امریست که ظاهر نبوده باشد
و نظر بواجب الوجود تعالی که موجب احکام شرعیه است روا نیست و جوابش
آنست که ایجاب صوم با علم بعدم مصلحت صوم در زمان ثانی گاهی قبیح میشود
که مصلحت منحصر میشود در صوم و لازم نیست چه گاه باشد که مصلحت منوط باشد
بتهیه و عزم بر صوم و بالجمله چنانکه نفس فعل مشتمل بر مصلحت است تواند بود که
عزم بر فعل نیز مشتمل بر مثل مصلحت فعل یا بر مصلحت اقوی از مصلحت فعل باشد
پس قبح ایجاب لازم نیاید و از این باب است امر ابراهیم بذبح اسمعیل ع
و نسخ آن بفدیه و گاه باشد که در جواب این شبهه گویند بدا وقتی لازم آید
که نسخ قبل از اتیان بمامور به مطلقا صادر گردد و اما اگر بعد از اتیان بمامور به
واقع شود و لو مرة واحدة بدا لازم نیاید و فرق میان بدا و نسخ همین باشد

وبنا

و بنا بر این جواب امر بذبح اسمعیل را تاویل کنند بامر بمقدمات ذبح تا بدا
لازم نیاید و از آنچه گفتیم فساد این جواب بغایت ظاهر است چه ایجاب بفرد
مامور به که حکم وجوب در باب او منسوخ شده چون محقق بوده پس بر انظر
بآن فرد لازم آید و اتیان بفرد سابق دفع قبح ایجاب فرد نکند پس تحقیق آنست
که اتیان بفعل مامور به در زمان بعد مقصود امر در وقت صدور امر نیست
و مع ذلک تعمیم امر بحسب اوقات و تاخیر مخصص یا ناسخ تا وقت ظهور ناسخ
بنا بر آنست که مکلف را عزم بر امتثال مصلحتی است که بدون آن حاصل
نتواند شد و چون زمان خلو فعل از مصلحت که وقت ظهور ناسخ است
در رسد ظهور ناسخ کاشف شود از اثرهای حکم و اشفای مصلحت و بدا اصلا
متصور نشود و میباید دانست که بدا در احکام اعنی ظهور امر جهر از وجوه
مصالح یا مفاسد بر حکمی از احکام بعد از آنکه ظاهر نبوده باشد بر حاکم حکیم
روا نیست بنا بر آنکه مستلزم جهل است و ثبوت جهل برای واجب
الوجود ممتنع و بدا با معنی است که مشتبه میشود بنسخ باو اما بدا در افعال
اعنی ظهور وجود داعی بر فعل بعد از آنکه موجود ظاهر نبوده باشد با معنی
کلاسباب و علل بنحوی باشد که منادی بوجود آن فعل شود هر آینه جایز است

وبدا با این معنی است که امامیه قایلند بآن و احادیث ائمه طاهرین صلوات
الله علیهم اجمعین ناطق است بر آن بنحوی که قابل تاویل نیست اگرچه بعضی
از علمای ما رضوان الله علیهم بنا بر عدم تفطن بوجه تحقیق آن و یا بنا
بر صعوبت تقریر آن بنوعی که رفع تشکیک و تشنیع مخالفان تواند کرد تحشم
تاویل و بعضی دیگران نموده اند و علمای مخالفین سیما امام فخر رازی
در بعضی از کتب خود مبالغهٔ عظیم در تشنیع امامیه در انتساب بقول بدا
کرده و نسبت اختلاف بایشان در اسناد این قول با ائمهٔ طاهرین داده
و بالفضل الله و کرمه بانچه تمهید کردیم طریق تفصی از این تشنیع را که مبنی
بر سوء فهم حرام و قلب تامل و تدبر در اینمقام است ظاهر ساختیم بنحوی
که اگر اکتفا بهمین کرده آید هر آینه محقق فطن را کافی باشد لیکن بجهت
زیادتی استظهار اول اثبات وجوب بدا کرده بعد از ان بیان
کیفیت وقوع آن نمائیم پس گوئیم اگر در عالم دعای مستجاب تواند شد
واجبست قول ببدا چه مراد از اجابت نیست مگر ترتب مطلوب داعی بر دعای
بنحوی که اگر دعا نمی بود موجود نمیشد بنا بر انکه اسباب بنحوی نیست که متادی
بوجود او تواند شد و عدم ترتب اسباب بنحوی مذکور نیست مگر بنا بر عدم
داعی

داعی بر وجود انمطلوب و بسبب دعای داعی متحقق شود و مراد از بدا
در اینمقام نیست مگر ظهور داعی بر فعلی که اسباب متادیه بوجود او متحقق
نباشد لیکن امکان اجابت دعا از ضروریات دین است پس وجوب
بدا ثابت شد اما بیان کیفیتش سابقا دانستی که تاثیر سماویات در حدوث
حادثات در این عالم بر دو گونه است یکی بی مشارکت امور ارضیه و دیگری
بمشارکت امور ارضیه مثل دعای داعی و تضرع سایل که موجب آن شود
که نفوس فلکیه و سایط فیض الهی اند در این عالم و عالمند بوجوه مصالح
جهات خیر چون مطلوب سایل را موافق مصلحت دانند اراده وجود آن کنند
و بمحض تصور و اراده ایشان باذن الله تعالی و ساطت اسباب عادیه صورهٔ
انمطلوب در ماده موجود گردد و دانستی که صور جزئیات حاضرهٔ مستقبله از طریق
علم و اسباب و علل متادیه بوجود انها مرتسمند در نفوس فلکیه جزئیاتی است
که اسباب وجود انها از قسم اول اعنی بی مشارکت امور سانحهٔ ارضیه
و اما جزئیاتی که اسباب وجودش از قسم دویم اعنی بمشارکت سوانح ارضیه
باشد واجب نیست که صور انها قبل از وجود مرتسم در نفس فلکی باشد بنا
بر انکه از جملهٔ اسبابش اموری است که داخل نیست در سلسلهٔ اسباب ظاهره

مستقره بلکه منوط است بارادهٔ حیوانیه که سانح گردد مثلا هرگاه اسباب
ظاهرهٔ مقرره تقاضا کند عروض مرضی را بر مزاج زید که موجب هلاک
او شود صورة این مرض و صورة هلاک زید مرتسم باشند در نفس
فلکی لیکن ظاهر است که میتواند بود که وقت عروض مرض دعا و تضرعی
و امثال آن از مریض یا غیر مریض صادر شود که موجب شفا و زوال مرض وی
گردد و صورت شفایش از وقوع بر سبیل جزم مرتسم نباشد بلکه اگر باشد
بر طریق احتمال و شرطیه باشد و اسبابی که متأدی شوند بصدور داعیه دعا
از مریض اگرچه مستند است باسباب سماویه لیکن سببش مر صدور
داعیه را بمشارکت نفس داعی باشد چنانکه در جمیع افعال ارادیه عباد پس آن
اسباب را انضمام حالت نفسانی داعی موجب ارادهٔ دعا نشود چنانکه
در دفع شبههٔ جبر دانسته شد و وجود داعی اگرچه مرتبط است باسباب
ظاهره مستقره لیکن علة مستقله صدور داعیه دعا نیست بلکه موقوف
بمصادفت امور خارجه و ظاهر است که مصادفت بحسب اتفاق باشد و امور
اتفاقیه اگرچه مستند بسلسلهٔ علل لیکن بالعرض نه بالذات و علم بعلت
مستلزم علم بمعلولات بالذات است نه بمعلولات بالعرض و بالجمله این امور
سانحه

سانحه قبل از سنوح معلوم نفوس فلکیه بودن بطریق حتم و جزم لازم
نباشد بلکه معلومیت این امور مخصوص واجب الوجود است تعالی شانه
اما اجمالا و کلیا بعلمی که عین علم بذات اوست و بعلمی که قضای کلی اوست
و اما تفصیلا بعلم حضوری او بجمیع موجودات کلیه و جزئیه که مساوی است
نظر باین علم حالت قبل از وجود و بعد از وجود اینست اعنی علم بامور
سانحه مراد از علم غیب که مخصوص بواجب الوجود است پس امور سانحه
داخل اند در قضای علمی و وجودی معا و در قدر وجودی که ظرف خارج
و لوح نفس الامر باشد و داخل نیستند در قدر علمی که عبارت است
از نفوس فلکیه و اینست مراد از اینکه گفته اند که قضا قابل تغییر و تبدیل
نتواند بود بخلاف قدر که قابل است مر تغییر و تبدیل را اما قدر وجودی
بنابر آنکه وجود کاینات لامحاله کاین و فاسد است اما قدر علمی بنابر آنکه
امکان بدانچه در مثال مذکور مرتسم در نفس فلکی صورت هلاک زید
بود بمرض مذکور و حال آنکه آن صورت واقع نشد بلکه خلاف آن بوقوع
پیوست پس وقوع شفا را در مثال مذکور نظر باسباب ظاهرهٔ مستقره
که موجب هلاک زید بوده باشد و صورت شفا در اسباب و علل ظاهره

و در قدر علی ظاهر نبوده بلکه خلاف آن ظاهر بود و حال آنکه شفا واقع
شد این بود تحقیق مسئلهٔ بدا و جناب مقدس رضوی علیه و علی آبائه
السلم در مناظرهٔ سلیمان مروزی از امثلهٔ وقوع بدا این حکایت
ایراد نموده که یکی از انبیای ماضی وحی آمد که پیغام ده بملک زمان
که مدهٔ سلطنت تو منقضی گردیده و نوبت مقام از تخت بتخته رسیده
مهیا باش که قبض روح تو خواهیم کرد ملک از استماع سخن متغیر شد و
تضرع آغاز نهاد و خود را از سریر بزیر افکند بر زبر خاک غلطیدن
گرفت و از حضرت باری تعالی بدعا و زاری مهلت میخواست که فرزندش
که در سن صبی بود بسن بلوغ و رشد رسد بتردد های وی مقرون بهدف
اجابت شد مژدهٔ قبول دعوة و عطای مهلت وی رسید تا مدت
مطلوب زندگی یافت و پوشیده نماند که عدا این حکایت از امثلهٔ بدا
صریح است در اینکه مراد از بدا نیست مگر بعضی که تقریر کرده شد و مؤید این
تحقیق بلکه نص درین از احادیث ائمهٔ طاهرین بسیار است و من ذلک
قول الصادق ابی عبدالله جعفر بن محمد علیه السلم ان الله علمین علم مکنون
مخزون لا یعلمه الا هو و من ذلک یکون البدا و من ذلک قول ابی جعفر ع

العلم

العلم علمان فعلم عند الله مخزون لم یطلع علیه احد من خلقه و علم علم
ملئکته و رسله و ما علمه ملئکته و رسله فانه سیکون لا یکذب نفسه و لا
ملئکته و لا رسله و علم مخزون یقدم منه ما یشاء و یؤخر منه ما یشاء و قوله ع
من الامور امور موقوفة عند الله یقدم منها ما یشاء و یؤخر منه ما یشاء و من ذلک
قول ابی عبدالله ع فی قوله تعالی یمحوا الله ما یشاء و یثبت فقال و هل یمحو الا
ما کان و هل یثبت الا ما لم یکن و دیگر احادیث بسیار است که اینجا مقام
ذکر آن نیست و در خاطر دارم که بمساعدت توفیق رساله علیحده درین
باب نوشته شود **فصل شانزدهم از باب دوم از مقاله سوم** در ذکر
نوعی دیگر از امور متعلقه بنبوة و بیان قسمی از خصایص پیغمبر ما ص بدانکه
فایده و غرض نبوة متعلق است بدو چیز یکی حفظ نظام نوع انسان
من حیث هو انسان اعنی نظامی که مشتمل بر خواص انسان و آثار انسانیت
باشد چه بدون تحقق نبوت و وجود عدل و سیاست اگرچه انسان از بقایی
ممکن است اما نه بنحوی که انسان را مزیتی بر سایر انواع حیوان ثابت تواند
شد بلکه بطریق وحوش و سباع از انواع حیوان چنانکه شیخ در شفا گفته
که جماعتی که قابل بعقد مدنیه بر شرایط مدنیت نباشند اگرچه مشترک باشند

بنوعی از اجتماع و تعاون بدون سیاسات ناموسیه و سنن نبویه فانه
یتخیل علی جنس بعید الشبه من الناس عادم الکمالات الناس یعنی که تحقیق
که تخیل کرده میشوند بر مثال نوعی از انواع حیوان که بغایت بعید المشابهة
باشند بانواع انسان و فاقد باشند هر آینه مر کمالات انسانی را و غرض
دویم سیاقت افراد انسانی بسوی خدا تعالی بتعلیم کردن اصول توحید
و ترغیب نمودن بتحصیل معارف الهیه و معالم حقیقیه و بتطهیر و تزکیه
نفوس ناطقه از ادناس بشریه و عوایق طبیعیه کما قال عز من قائل هُوَ
الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ
الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ یعنی برانگیخت
در میان اهل مکه رسولی بسوی جمیع ناس تا بخواند و بیاموزد بایشان
آیات کتاب الهی را و تعلیم کند بایشان طریقه تزکیه و تطهیر نفوس ناطقه را
بحکمت و آداب سنت که مشتمل است کتاب الهی بر آن و بتحقیق که ایشان
پیش از بعثت این رسول که زمان جاهلیت بابا عابد اصنام بودند چنانکه
غیر ارباب ملل و اصحاب تحریف و تبدیل مؤدی یا اشتراک یا ارتداد
در دین چنانکه اهل ملل از یهود و نصاری و بالجمله جمیع امور شرایع راجع است

باین

باین دو فایده و پوشیده نیست که اهم غرضین و اتم فایدتین فایده
ثانیه است که غایة وجود نوع انسان که افضل انواع کاینات است او
و فایده اولی بالحقیقه فایده ثانیه باشد پس هر شریعتی واجب الاشتمال است
بر دو گونه امور یکی متعلقه باصول توحید و تحصیل که غایة حکمت نظریست
و دیگری امور متعلقه بتهذیب اخلاق و رعایة قوانین سیاسیه که غایة
حکمت عملی است و قسم اول از این گونه است امور مشترک میان جمیع شرایع
و نسخ و تبدیل را در آن راهی نتواند بود و قسم دویم لاجرم مختلف شود بحسب
اختلاف اوقات و اشخاص و لهذا جمیع شرایع در اصول توحید و معارف
متفق اند و در خصوص عبادات و آداب و فروع و قوانین و سنن و سیاسات
مختلف این قسم دویم بنحویکه انتفاع بآن عام و شایع تواند شد بین الناس
محتاج است بدو چیز یکی بوضع و تعلیم و دیگری باجراء و تنفیذ و فی الحقیقه
مجموع این امرین کار نبوت تمام شود و نظام گیرد و امر اول را سیاست
گویند و امر دویم را ملک و سلطنت یکی بجای زبان باشد سیاسة حقیقیه را
و دیگری بجای دست و این هر دو امر در هیچیک از انبیای ماضی مجتمع نبوده
و هر پیغمبری هر آینه محتاج بوده پادشاهی و بعضی از انبیا مانند سلیمان علی نبینا

وعلیه السلام اگرچه صاحب ملک بوده ولیکن صاحب وضع شریعت
نبوده ومراد از نبوة در اینمقام اعنی در مقابل ملک وضع وتعیین
شریعت است بلکه اجتماع امرین علی وجه الکمال مخصوص پیغمبر است ص
که خاتم الانبیاست واین خاصیت چون نیز خاصیتین سابقتین
از فروع ومقتضیات مرتبهٔ خاتمیت است که مخصوص آنحضرت است
ونیز قسم اول از قسمین امور متعلقه بشریعت اعنی تعلیم اصول توحید
ومعارف بر دو گونه است یکی تعلیم بر وجه ظاهر ودیگری تعلیم بر وجه
تحقیق اول را طریقهٔ جدل گویند که علم کلام است ودویم را برهان
اصطلاح حکمت وتعین بعرف شرع که علوم عقلیه بیقینیه صرفه که معلوم است
بعلم حکمت وفلسفه نتیجهٔ اولست وراه ظاهر وباطن که ما در مقدمه کتاب
بیان کردیم مراد از این دو طریقه تواند بود ولیکن باعتبار دیگر ورای
اعتبار مذکور در مقدمه وبالجمله هیچیک از سایر انبیاء سالک طریقهٔ
دویم در دعوت خلایق بسوی آن نبوده اند بلکه دعوت ایشان منحصر
بوده در طریقهٔ اول ولهذا اکثر کتب وصحف منزله بر ایشان خالی بوده
از آنچه قرآن مجید مشتمل است بر آن از اصول توحید ومعارف باتم وجه

وتحقیق

وتحقیق وبجهة سلوک طریقهٔ دویم جماعتی دیگر بوده اند از خواص خلایق
که بارشاد انبیا خوض در آن می نموده اند وایجماعت موسومند بحکما
وفلسفهٔ متقدمین وجمع میان ظاهر وباطن وجدل وبرهان وحکمت
وکلام مخصوص پیغمبر ماست نه باینمعنی که برای هر کدام طریقهٔ علیحده
مقرر نموده بلکه باینمعنی که سلوک طریقهٔ واحده کرده جامع بین الطرق که
هر کدام از آن بحسب مناسبت خود انتفاع در طریقهٔ خود یابند چنانکه
محقق فطن را از تامل در آیات بینات قرآن مجید حقیقت آنکه ذکر
کردیم ظاهر تواند شد چه جمیع حقایق ومعارف در او بذکر تمثیل وضرب
امثال ادا شده که خواص از آن بتحقیق پی برند وعامه از تصور مثال مطابق
به پرتوی از جمال حقایق بهره ور گردند فصل هفدهم از باب دوم از مقاله
سیوم در ذکر طبقات انبیا ورسل وفرق میان رسل ونبی وامام ومحدث
واولوا العزم وذکر عدد انبیا ورسل واولوا العزم در کافی بروایت
هشام بن سالم وغیره آورده که قال قال ابو عبد الله ع الانبیاء والمرسلین
علی اربع طبقات فنبی منبأ فی نفسه لا یعدیه وانما یخبر ونبی یری فی النوم
ویسمع الصوت ولا یعاینه فی الیقظة ولم یبعث الی احد وعلیه امام مثل

ماکان ابرهیم ع علی لوط ونبی یری فی منامه ویسمع الصوت ویعاین
الملک وقد ارسل الی طائفة قلوا او کثروا کیونس قال الله تعالی الیونس
وارسلناه الی مائة الف او یزیدون ثلثین الفا وعلیه امام والذی
فی منامه ویعین فی الیقظة وهو امام مثل اولوا العزم وقد کان ابرهیم ع نبیا
ولیس بامام حتی قال الله تعالی انی جاعلک للناس اماما قال ومن
ذریتی فقال الله لا ینال عهدی الظالمین من عبد وثنا او صنما
لا یکون اماما وشرح این حدیث بنوعی که مفید مقصود در اینمقام باشد
آنست که پیغمبران بر چهار طبقه اند اول پیغمبری که خبر داده شود بامور
متعلقه بخود تنها و نبوتش تجاوز نکند از نفس خود بدیگری دوم پیغمبری که
نبوتش همان منحصر در نفس خود باشد و مبعوث بدیگری نباشد لیکن
بلند ملک را در خواب و شنود آواز او را در بیداری نیز لیکن در بیداری
مشاهده ملک نکند و براو امامی باشد یعنی تابع پیغمبری دیگر باشد چنانکه
لوط نسبت با براهیم ع و حرا از امام آنست که تابع دیگری نباشد و دیگران
تابع او باشند و اینمعنی در انبیا نیز متحقق شود پس پیغمبری که تابع پیغمبری
دیگر نباشد امام باشد و از اینکه اعتبار فرموده در طبقه دویم رؤیت

در منام

وسماع کلام را ظاهر میشود اعتبار عدمش در طبقه اولی بقرینه مقابله
پس اخبار او بمجرد الهام باشد یا سماع کلام لیکن در منام طبقه سیم
پیغمبری که مشاهده ملک و سماع کلام در یقظه و منام کند و مبعوث بر دیگران
نباشد خواه کم باشند و خواه بسیار لیکن براو امامی باشد یعنی تابع شریعت
دیگری باشد مانند یونس پیغمبر ع که تابع موسی ع بود و حق سبحانه قائل در قرآن
فرموده وارسلناه الی مائة الف او یزیدون یعنی یونس را فرستادیم
بسوی صد هزار کس یا زیاده و حضرت امام ع میفرماید که آن زیاده سی هزار
بودند طبقه چهارم پیغمبری که مشاهده ملک و سماع کلام در خواب و بیداری
کند و امام نیز باشد مانند ابرهیم ع نخست نبی بود و امام نبود تا آنکه خدا تعالی
فرمود انی جاعلک للناس اماما و در حدیث دیگر آمده که خدا تعالی ابرهیم را
نخست مرتبه نبی کرد و بعد از آن مرتبه نبوة عطا فرمود و بعد از آن مرتبه
رسالة کرامت فرمود و بعد از آن خلعت خلة در او پوشانید و بعد از آن
بمرتبه عظیم امامتش رسانید و بالجمله چون ابرهیم مژده امامت یافت
مسئله نمود که از ذریه من نیز امام بگردان حق تعالی فرمود که عهد من یعنی
امامت بظالمان نمیرسد و حضرت میفرماید که یعنی هر که عبادت بت کرده باشد

در وقتی از اوقات قابل مرتبهٔ امامت نیست و نیز مثل این حدیث
و قریب باین از حضرت امام محمد باقر ع و از جناب مقدس رضوی ع
روایت کرده و حدیثی در همان معنی از ابی جعفر ع وارد شده که قال
قلت اصلحک الله کیف یعلم ان الذی یری فی النوم انه حق وانه
الملک وفی بعض النسخ انه من الملک قال یوفق لذلک حتی
یعرفه یعنی لوی گفت پرسیدم از حضرت که چون معلوم میشود آنرا که
در خواب دیده حق است وانکه دیده ملک است یا انچه شنیده از ملک است
حضرت فرمود که هر آینه موفق خواهد شد از جانب خدایتعالی در شناختن
و دانستن این و در حدیث آخر و اما المحدث فهو الذی یحدث فیسمع
ولا یعاین ولا یری فی منامه یعنی محدث آنست که ملک را لیکن مشاهده
ملک نکند و در خواب نیز ملک را نه بیند و از مجموع انچه مذکور شد ظاهر گشت
کسی اعلم است از رسول و رسول اعظم است از اولوا العزم پس هر که خبر داده شود
از خدایتعالی بواسطهٔ بشری باشد خواه مبعوث باشد بغیر و خواه نه و خبر دادن
خواه بالهام و خواه بوحی و مراد از وحی سماع کلام است خواه در یقظه
و خواه در منام و خواه با رؤیت ملک و خواه با عدم آن و رسول آنست
که مبعوث

که مبعوث بغیر باشد و تابع دیگری نباشد و این مرتبهٔ امامت نباشد در پیغمبری
و اولوا العزم پنج تن باشند کما روی فی الکافی عن ابی عبد الله علیه السلام سادة
النبیین والمرسلین خمسة وهم اولوا العزم وعلیهم دارت الرحا نوح وابراهیم
وموسی وعیسی ومحمد ص وعلی جمیع الانبیاء والمرسلین یعنی ایشان بجای مرکز
آسیای نبوة بودند و چنانکه اجزای آسیا بر در گرد دسایر انبیا بر در ایشان
میگشتند یعنی تابع ایشان بودند و از ایشان مستفید میشدند و اما عدد
انبیا را ابن بابویه در کتاب اعتقادات امامیه صد و بیست و چهار هزار ذکر
کرده و در شرح مقاصد مذکور است از ابی ذر غفاری رض که گفت پرسیدم
از پیغمبر ص که عدد انبیا چند بودند فرمود الف واربعة وعشرون الفا
پس گفتیم رسولان چند بودند فرمود ثلثمائة وثلثة عشر جما غفیرا و بعد
از آن نقل کرده از بعضی علما که اولی عدم حصر است چه خبر واحد بر تقدیر
اشتمال بر شرایط معتبر نیست مگر مفید ظن و انمخالف قول خدایتعالی است
که وَمِنْهُمْ مَنْ قَصَصْنَا عَلَيْكَ وَمِنْهُمْ مَنْ لَمْ نَقْصُصْ یعنی بعض انبیا
بر تو خوانده ایم و بعضی دیگر را ذکر نکرده ایم پس هر گاه خدایتعالی
ذکر احوال بعض انبیا را نکرده باشد برای پیغمبر چگونه پیغمبر حصر عدد انبیا

تواند کرد جوابش آنست که عدم ذکر قصص موجب بیان عدد نیست
پس حدیث منافی نص قرآن نباشد و نیز گفته که حصر عدد بطریق ظن محتمل
اثبات نبوة من لیس نبی است اگر عدد انبیا در واقع اقل باشد از عدد
محصور و محتمل نفی ثبوت عمن هو نبی اگر اکثر باشد یعنی بر هر تقدیر مخالفت
واقع لازم آید و جوابش آنست که ثبوت بر سبیل ظن منافی نفی بر سبیل
مرجوحیت نیست و موافقت مظنون مخالف مخالفت مرجوح نه

فصل پنجم از باب دوم از مقالهٔ سیوم در ذکر اختلاف ناس در عصمت
انبیا و ملائکه و اختلاف در تفضیل انبیا بر ملائکه پیش ازین دانسته شد
وجوب عصمت انبیا و ائمه بعد از اتفاق در وجوب اصل عصمت مختلف
در کیفیت آن و اختلاف در کیفیت عصمت بر دو گونه متصور شود یکی
در اموری که متصور شود اعتبار عصمت در آن امور دویم در زمانی که معتبر
شود وجوب عصمت در آن زمان پس درین مسئله دو مقام است مقام
اول اموری که واجبست اعتبار عصمت در آن امور و آن بر چهار
نوع است اول ما یتعلق بالاعتقاد و جمیع امت متفق اند در وجوب
عصمت انبیا از کفر مگر طایفهٔ از خوارج که تجویز صدور ذنب از انبیا کنند

و هر ذنبی

و هر ذنبی را کفری دانند فهذا الطریق جوزوا صدور الکفر عنهم دوم
ما یتعلق بالتبلیغ و خلافی نیست در وجوب عصمت فیما یتعلق بالتبلیغ
لا عمداً و لا سهواً و الا لم یثق الاعتماد علی شیء من الشرایع کذا قال الامام
و قال فی شرح المقاصد و قد جوزه القاضی سهواً سیم ما یتعلق بالفتوی
و متفق اند جمیع امت بر وجوب عصمت از خطا در فتوی عمداً لا سهواً
چه بعضی تجویز صدور خطا در فتوی بر سبیل سهو کرده اند چهارم ما یتعلق
بافعالهم و احوالهم و مختلف شده اند امت درین نوع بر چند مذهب
اول مذهب حشویه که تجویز کنند تعمد صغیره و کبیره را بر انبیا دوم مذهب
اکثر معتزله تجویز کنند تعمد صغیره را بشرط که خسیسه نباشد مثل سرقت
لقمه و التطفیف بحبه سیم مذهب صابئه که تجویز کنند صدور ذنب را
بر سبیل خطا در تاویل لابد و نه چهارم مذهب جماعتی که تجویز نکنند صدور
صغایر و کبایر را بعمد و بتاویل لیکن تجویز کنند بر سبیل سهو و نسیان و معاقب
دانند انبیا را بر این سهو و نسیان لما ان علو درجاتهم اجمل و کان الواجب
علیهم المبالغة فی التحفظ پنجم مذهب جمهور اشاعره که تجویز نکنند صدور
کبیره لا عمداً و لا سهواً و تجویز کنند صدور صغیره را سهواً لا عمداً کما قال شارح

القاصد ششم مذهب امام الحرمین من الاشاعره وابی هاشم من المعتزله
که تجویز صغایر عمداً نیز کنند هفتم نیز مذهب امامیه که تجویز نکنند صدور
ذنب را مطلقاً لا الکبیره ولا الصغیره لا بالعمد ولا بالتاویل ولا بالسهو
والنسیان مقام دویم وزمان وجوب عصمه امامیه بر آنند که واجب است
اعتبار عصمت از اول عمر تا آخر عمر واکثر اشاعره وکثیری از معتزله بر آنند
که عصمت مخصوص است بزمان نبوة فاما قبل البعثه فهی غیر واجبه
وچون اثبات وجوب نبوة و وجوب عصمه از طریق وجوب لطف
کرده شد وشك نیست که عصمت بنحوی که مذهب امامیه است ادخل است
در لطف بودن وادعی باتباع وعدم تنفر وتحقق عصمت بنحو مذکور لا محاله
ممکن است لما عرفت من خصایص النبوة پس حق مذهب امامیه باشد
فی کلا المقامین اعنی وجوب عصمه در تمام عمر در جمیع امور مطلقاً سواء
کان ما یتعلق بالاعتقاد وبالتبلیغ او بالفتوی او بالاحوال والافعال
ونیز واجبست اتصاف نبی بجمیع صفات کمال واخلاق حمیده واطوار جمیله
ونزاهتش از جمیع صفات نقص واخلاق رذیله وعیوب وامراض منفره
لکون ذلك داعیاً الی قبول اوامره ونواهیه والانقیاد له والتاسی به
لیکون

فیکون اقرب الی الغرض المقصود من البعثه فیکون لطفاً لا محاله واجباً
لا یجوز علی الله تعالی ترکه ودر وجوب اعتبار اتصاف وتنزه مذکورین و
وقوع خلافی معلوم نیست بلکه بحسب ظاهر مسلم جمیع امت است واشاعره
چون قایل بوجوب لطف نیستند استدلال کرده اند بر وجوب عصمت
انبیا باین دلیل که اگر جایز باشد صدور ذنب از انبیا لازم آید مفاسد
چند که معلوم است انتفاء آن یا مطلقاً ویا بنص واجماع اول حرمت
اتباع دوم رد شهادت سیم وجوب منع وزجر لعموم الادله الامر بالمعروف
والنهی عن المنکر چهارم استحقاق مرتبه نبوة لقوله تعالی لا ینال عهدی
الظالمین چه مراد از عهد نبوة است یا امامت که دون نبوة است
ششم کونه غیر مخلصین لان المذنب قد اغواه الشیطان والمخلص
لیس کذلك لقوله تعالی لاغوینهم اجمعین الا عبادك منهم المخلصین
هفتم کونه من حزب الشیطان هشتم عدم کونهم مسارعین فی
الخیرات معدودین عند الله من المصطفین الاخیار لا خبر فی
الذنب ودلالة ادله بر وجوب عصمت محل نظرات کما قاله فی شرح
المقاصد چه وجوب اتباع فی غیر ما یتعلق بالشریعة وتبلیغ الاحکام

ممنوع است و شهادة مردود نیست مگر بکبیره یا اصرار بر صغیره
من غیر انابه و رجوع لزوم زجر و منع و استحقاق عذاب و لعن و ذم
و لوم نیست مگر بر تقدیر تعمد و عدم انابت و مع ذلک فلا یتأذی
به النبی بل یتهیج و بمجرد کبیره سهواً یا صغیره عمداً لا یعید المؤمن
الظالمین و لا من الذین اغواهم الشیطان و لا من حزب الشیطان
و لا یخرج من المسارعین فی الخیرات و لا من المصطفین الاخیار سیما
مع الانابة و نیز اشاعره را دلیلی بر وجوب اتصاف نبی بصفات کمال
و تنزاهت از عیوب و صفات نقص نیست اگرچه شرایط نبوة شمرده اند
اما جماعتی که واجب ندانند عصمت انبیا را علی الاطلاق بلکه تجویز
کنند ذنب را مطلقاً یا صغیره را عمداً استدلال کرده اند بر آنچه مشتمل
است بر او قصص انبیا که واقع است در قرآن مجید و یا منقول شده
بروایات از نسبت ذنب و معصیت با انبیا و از ذکر توبه و استغفار
که صادر شده از انبیا و جوابش نزد اشاعره بحمل کردن آنهاست بر صدور
بر سبیل سهو و نسیان و یا بر صدور قبل از بعثت و نزد امامیه بحمل
کردن بر ترک اولی و یا بر اینکه اشتغال بفضول مباحات نسبت بانبیا
چون

چون اشتغال بسیئات است نظر بما و مؤید اینست آنچه مشهور است
که حسنات الابرار سیئات المقربین در شرح مقاصد آورده که اگر سؤال
کنند که سبب چیست که زلات انبیا در قرآن مجید وارد شده بحیثیتی که
با علی صوت قرائت کرده میشود و همه بر آن مطلع میشوند و حال آنکه حق
سبحانه ستار و غفار است و امر کرده ما را بستر و اخفا جواب گوئیم که تا دلالت
کند بصدق و راستی انبیا که ایشان تقصیر در تبلیغ نکرده اند و هر چه بر ایشان
نازل شده اظهار آن کرده اند اگرچه زلات ایشان بوده باشد و نیز عبرتی
باشد مر امت را و به بیند که انبیا با جلالت شان و عظم و کثرت طاعات
چگونه ملجأ و مضطر میشده اند بتضرع و توبه و استغفار بسبب آن زلتی
که از ایشان صادر میشده این بود کلام در عصمت انبیا اما ملائکه نزد متکلمین
که اجسام لطیفه اند قادر بر افعال شاقه و امتناعی نیست در ایشان از دواعی
شهوة و غضب بنا بر ظاهر آیات و اجلب عصمت ایشان یا نه اختلاف
کرده و ظاهر عصمت ایشانست بنا بر آیاتی که در قرآن مجید در مدح وارد
شده است مانند قوله تعالی بل عباد مکرمون لا یسبقونه بالقول و هم
بامره یعملون الا قوله و هم من خشیته مشفقون و قوله تعالی و هم لا یستکبرون

یخافون ربهم من فوقهم ویفعلون ما یؤمرون وقوله تع لا یستکبرون
عن عبادته ولا یستحسرون یسبحون باللیل والنهار وهم لا یفترون
ودر احادیث ائمه طاهرین صلوات الله علیهم اجمعین نصوص کثیره
وارد است بر عصمت ملائکه بنحویکه مفید یقین است ومتمسک اند جماعتی
که قایلند بعدم عصمت ملائکه بشبهای چند که اعظم انها دو شبه است اول شبه
ابلیس وبودن او از ملائکه بدلیل تناول امر بسجود مر او را فی قوله تع
واذ قلنا للملئکة اسجدوا لآدم وبنا بر این معاقب شد بقوله تع ما
منعک ان تسجد اذ امرتک وبدلیل صحت استثنا فی قوله تع فسجدوا
الا ابلیس وجوابش منع بودن ابلیس است از جمله ملئکه بدلیل قوله
تع کان من الجن ففسق عن امر ربه وداخل کردنش در ملئکه بر سبیل
تغلیب است بنا بر انکه مدتهای دراز در میان ملئکه بوده شبهه دویم
قصه هاروت وماروت است که در قران مجید ذکر ایشان وارد شده وان
قصه مشهور است ودر جواب این شبهه امام فخر در اربعین اورده که
لیس الامر کما یقال فی تلک القصة الخبیثة بلکه حکمت در انزال ایشان
ان بود که ساحران انزمان تلفظ امور مغیبه از شیاطین مینمودند ودر میان

مردم

مردم القا میکردند ومشتبه میشد بوحی نازل بر انبیا پس امر کرد حق سبحانه
ملکین را بنزول که تعلیم کنند مردم را تا ظاهر کردد فرق میان کلام انبیا
وکلام سحره والیه الاشاره بقوله تع حکایت عنهما انما نحن فتنة یعنی ما
تعلیم سحر بنمایجهة ظهور فرق میان سحر ووحی میکنیم پس مبادا که شما استعمال
آن در اغراض فاسده خود کنید وکافر شوید وموافق این کلام از حضرت
مقدس رضوی ع روایت شده واما ملئکه نزد حکما که جواهر مجرده اند در روحانیت
صرفه شک نیست در عصمتشان بنا بر براءت ایشان از شوایب شهوت
وغضب ومؤید اینست انچه در بعضی روایات وارد شده که خلقت الملائکة
من نور واما تفصیل انبیا بر ملائکه یا ملائکه بر انبیا آن نیز ظاهر خلافی است
مستقر در میان متکلمین شیعه وجمهور اشاعره بر مذهب اولند ومعتزله وقاضی
بوبکر بقلانی وابو عبد الله الحلیمی من الاشاعره بر مذهب ثانی ومتمسک اند فرقه
اولی بوجوه نقلیه وعقلیه ومانند امر ملائکه بسجود آدم وتعلیم آدم اسما را
بملئکه واصطفای حق سبحانه وتعالی انبیا را از عالمیان که ملائکه از انجمله اند
ومانند وجود قوة متضاده من الشهوة والغضب فی الانبیاء دون الملئکة واز
جناب مقدس رضوی نقل شده از آبای طاهرین خود از پیغمبر ص که گفت

ما خلق الله خلقاً افضل و جبرئیل آنحضرت فرمود که یا علی ان الله تبارک و تعالی
فضل انبیائه و المرسلین علی ملائکة المقربین و فضلنی علی جمیع النبیین
والمرسلین والفضل بعدی لک یا علی و الائمة من بعدک و ان الملائکة
لخدامنا و خدام محبینا و موافق این در حدیث ائمه طاهرین بسیار است
و تمسک فرقه ثانیه نیز بوجوهی است نقلی و عقلی اول مدح حقتعالی ملائکه
بامثال آنچه گذشت دویم قوله تعالی قل لا اقول لکم عندی خزائن الله
و لا اعلم الغیب و لا اقول لکم انی ملک و ظاهر است که مثل این کلام
انما یحسن اذا کان الملک افضل سیم قوله تعالی ما نهیکما ربکما عن هذه
الشجرة الا ان تکونا ملکین یعنی نهی نکرد شما را ای آدم و حوا خدای
شما از اکل شجره منهیه مگر بجهة آنکه مبادا از تناول شجره بمرتبه ملک ترقی
کنید و ظاهر است دلالتش بافضلیت ملک چهارم قوله تعالی علمه شدید
القوی تعلیم کرد محمد را صلعم شدید القوی و مراد جبرئیل است و ظاهر است
افضلیت معلم از متعلم قوله تعالی لن یستنکف المسیح ان یکون عبداً
لله و لا الملائکة المقربون چه مراد آنست که نه مسیح استنکاف
از عبودیت دارد و لا من هو ارفع درجة منه چنانکه عرف شاهد است

ششم

ششم اطراد تقدیم ذکر ملائکه در قرآن بر ذکر انبیا مثل کل آمن بالله و ملائکته
و کتبه و رسله الی غیر ذلک و لا نعقل له وجه سوی الافضلیة مفهم ان
اعمالهم المستوجبة للمثوبات اکثر لطول اعمارهم و ادوم لعدم تخلل الشواغل
و اقوم لسلامتها عن مخالطة المعاصی و ما یوجب شغل القلب و عدم الحضور
و جواب از اول آنست که مدح دلالت بر فضیلت کند نه بر افضلیت و از
دویم آنکه آیه وقتی نازل شد که قریش استعجال عذاب موعود میکردند و مراد
اینست که در قوت و شدة تا انزال عذاب توانم کرد و یا مرا علم بوقت
نزول عذاب اخبار خدا نیم بواسطه حاصل تواند شد و از سیم آنکه توهمی
بود از شیطان که بخیال آدم و حوا افکند که آنچه مشاهد است در ملک
از حسن صورة و کمال قوة حاصل تواند شد بسبب اکل شجره و از چهارم
تعلیم از خدا نیم بود و شدید القوی نبود مگر واسطه و از پنجم مراد از
اولویت ملائکه است از عیسی از استنکاف از عبودیت اذ عیسی لم
یکن له اب فقط و الملائکة لیس لهم اب و لا ام و از ششم بجواز آن یکون
تقدمهم فی الذکر لتقدمهم فی الوجود و بنا بر آنکه ایمان بملائکه بسبب آنکه
غایب اند از حواس اهم است از انبیا و از هفتم ان هذا لا یمنع کون

الانبیاء افضل لجهات آخر کقهر المضاد والمنافی وتحمل المتاعب
والمشاق الی غیر ذلک وکلام در این ادله واجوبه بر تقدیر جسمانیت
ملائکه است چنانکه مذهب متکلمین است واما بر تقدیر تجرد ملائکه
چنانکه مذهب حکماست تحقیق آنست که در بیان مرتبهٔ خاتمیت
مذکور شد **فصل نانزدهم از باب دویم از مقالهٔ سیوم** در بیان
افضلیت پیغمبر ما ص از جمیع انبیا سلام الله علیهم وبیان آنکه هر فضیلت
که ثابت بوده برای هر پیغمبری ثابتست برای آنحضرت با زیادتی اما فضل
آنحضرت بر سایر انبیا علی سبیل الاجمال ثابتست بثبوت خاتمیت
چنانکه دانسته شد واما استجماع آنحضرت مر فضایل انبیا را علی سبیل
التفصیل بیانش آنست که جناب مقدس مرتضوی ع فرموده ومن
نقل کنم مضمون آنرا علی سبیل الاقتصار بنحویکه مفید مطلوب باشد
بدون اخلال بغرض ما در اینمقام وآنچنانست که مروی شده از ابی
الحسن موسی بن جعفر الکاظم ع عن ابیه عن آبائه عن الحسین بن علی
بن ابی طالب علیهم السلم که یکی از احبار یهود شام که توریة وانجیل وزبور
وصحف خوانده بود وعارف شده بدلایل ایشان جاء الی مجلس

کان

کان فیه اصحاب رسول الله ص وفیهم علی بن ابی طالب ع
وگفت ای امت محمد ص شما نگذاشتید برای هیچ پیغمبری درجه وبرای
هیچ رسولی فضیلتی مگر آنکه انتحال از برای پیغمبر خود کرده اید فهل
تجیبونی عما اسئلکم عنه پس قوم از عجز از جواب ترسیدند وهیچ
نگفتند فقال علی بن ابی طالب ع نعم ما اعطی الله عز وجل نبیا درجة
ولا مرسلا فضیلة الا وقد جمعها محمد ص وزاد محمد ص علی الانبیاء اضعافا
مضاعفة پس یهود گفت تو جواب من خواهی گفت فقال ع نعم انقدر
از فضایل آنحضرت خواهم گفت که روشن شود چشم مؤمنان ومذلتی باشد
مر شک کنندگان را در فضایل وی انه صلی الله علیه واله کان اذا ذکر
لنفسه فضیلة قال ولا فخر ومن ذکر کنم برای تو فضایل ویرا بی آنکه
مستلزم عیبی ونقصی باشد برای انبیا ولکن شکرا لله علی ما اعطی محمدا ص پس
یهود گفت من اینک سؤال میکنم تو مهیای جواب باش فقال ع بیار
هرچه داری یهود گفت حق تعالی ملائکه را بسجدهٔ آدم فرمود فهل لمحمد ص
شیئا من هذا حضرت فرمود لقد کان ذلک واعطی محمدا ص افضل من
هذا چه سجدهٔ ملائکه مر آدم را بسجدهٔ عبودیت نبود بل کان اعترافا بفضله

وبرحمة من الله وبتحقیق که بیش ازاین تعظیم درباره محمد صادر شده
چه حق سبحانه در مقام عظمت وجبروت خود صلوات بر محمد فرستاد
وکذا الملائکه با جمعها ومؤمنان را تقیید فرمود بصلوات فرستادن بوی
یعنی علیه السلام بذلک قوله تعالی ان الله وملائکته یصلون
علی النبی یا ایها الذین آمنوا صلوا علیه وسلموا تسلیما یهودی
گفت لقد تاب الله علی آدم بعد خطیئته حضرت فرمود که با پیغمبر ما
کرد چیزی که اعظم ازاین بود من غیر ذنب حیث قال تعالی لیغفر لک الله
ما تقدم من ذنبک وما تأخر یهودی گفت هذا ادریس رفعه الله
مکانا علیا منزلت او را بلند گردانید واو را طعام داد از بهشت بعد از وفات
حضرت فرمود که در شان پیغمبر ما کرد افضل ازاین حیث قال الله
تعالی ورفعنا لک ذکرک وطعام داد او را از تحفه بهشت روزی
جوة چه روزی که انسرود متضرر بود از جوع جبرئیل آمد وجام آورد که
در او تحفه بهشت بود چون بدست انسرود داد جام وتحفه هر دو بتسبیح
وتهلیل در آمدند پس انسرود داد جام بدست اهل بیت خود باز تسبیح
وتهلیل آغاز کردند وخواست که بعضی از اصحاب خود نیز دهد جبرئیل

نگذاشت

نگذاشت وگفت تحفه جنت است نشاید جز نبی را یا وصی را پس انسرود از آن
طعام تناول کرد وما نیز از آن تناول کردیم ومن هنوز میبابم حلاوت آنرا
در کام خود یهودی گفت اینک نوح ع صبر کرد در راه خدای جفای قوم را
حضرت فرمود که پیغمبر ما نیز صبر نمود وعذر قوم خود خواست در وقتی که تکذیب وی
نمودند واز میان خود بیرون کردند وسنگ باران نمودند وسایر بلاها
بجای آوردند وخدا تعالی ملک الجبال را فرستاد که باذن محمد کوه را بشکافد
وبر سر قوم فرود آورد وهلاکشان کند انسرود را اذن نداد وگفت مبعوث
شده ام که رحمت عالمیان باشم خداوندا هدایت کن قوم مرا که ایشان
نادانند یا یهودی نوح چون مشاهده کرد غرق وهلاک قوم خود را محبت
قرابت بحرکت آمد ونجات فرزند خود را درخواست که رب ان ابنی من
اهلی حق سبحانه وتعالی فرمود که فرزند غیر صالح از اهل تو نباشد وپیغمبر ما چون
مامور شد بجهاد قوم خود شمشیر در ایشان نهاد وهیچ رافت بر اقربای
خود نکرد آیا صبر کدام در راه خدا بیشتر بود یهودی گفت نوح بر قوم
خود دعا کرد خدا تعالی دعوت او را قبول کرده چندان باران از آسمان
آمد که قوم او هلاک شد علی علیه السلم فرمود پیغمبر ما نیز چنین کاری کرد

لیکن تفاوت عظیم است میان این هر دو چون نوح بر قوم خود غضبناک
شد نفرین کرد پیغمبر ما بجهت قوم خود با آنکه اکثر مستوجب غضب و سخط بودند
چون محتاج بباران شدند دعا کرد و رحمت طلبید و دعای وی مستجاب شد
و چندان رحمت آمد که از کثرت آن باران بتنگ آمدند و استدعا نمودند
که باز ایستد انسر و تبسم نمود که هذه سرعة ملالة ابن آدم اللهم حوالینا
ولا علینا پس باران بر حوالی مدینه و برکشت و زرع میآمد و بر شهر قطره نمی
آمد یهودی گفت اینک هود ع از خدا تعالی بر قوم نصرت طلبید حق سبحانه
و تعالی بادی فرستاد و قوم او را هلاک گردانید حضرت فرمود که خدا تعالی
پیغمبر ما را بیش از این کرامت فرمود چه در روز خندق در هلاک دشمنان
وی بادی فرستاد و ملائکه نیز فرستاد کما قال یا ایها الذین آمنوا اذکروا
نعمة الله علیکم اذ جاءتکم جنود فارسلنا علیهم ریحا و جنودا لم
تروها یهودی گفت اینک صالح ع خدا تعالی بجهت او ناقه از سنگ بیرون
آورد تا عبرت قوم او باشد حضرت فرمود که خدا تعالی بپیغمبر ما بیش از این کرامت
فرمود چه ناقه صالح با او در سخن در نیامد و گواهی نداد بر نبوت وی و
پیغمبر ما روزی در حضور اصحاب ناقه بزبان در آمد و شکایت کرد از صاحب

خویش

خویش که مرا چندان کار فرمود که پیر شدم و اکنون قصد ذبح من دارد
و من پناه بتو آورده ام انسر و صاحب ناقه را طلب فرمود و ناقه را از او
درخواست نمود و رها کرد و نیز روز دیگر شتری بزبان آمد و گفت فلان
مالک من نیست و او مرا بشهود زور صاحبی کرده صاحب من فلان است
یهودی گفت اینک ابرهیم ع متیقظ و متنبه شد بمعرفت خدا تعالی
و استدلال کرد بر وجود او علی ما فرمود تنبیه ابرهیم در پانزده سالگی
بود و پیغمبر ما صلی الله علیه و آله هفت ساله بود که قومی از تاجران نصاری
بمکه آمده ایشان را آن حرد دیده باوصاف و علامات که در کتب خود خوانده
بودند شناخته از نام او و نام پدرش پرسیده بجواب رسیدند و اشاره
بزمین کردند و گفتند ما هذه فرمود ارض پس اشاره بآسمان کردند گفت سما
گفتند فمن ربها قال الله گفت شما گمان شک دارید بمن در باره خدا تعالی
ای یهود آن روز در صغر سن متیقظ بود بتوحید و حال آنکه قوم او
مشرک و عبادت نان بودند و از توحید بیخبر یهودی گفت ابرهیم محتجب
شد از نمرود بحجب ثلثه حضرت فرمود پیغمبر ما محتجب شد از کسانی که قاتل او
بودند بحجب خمسه اول قوله تعالی وجعلنا من بین ایدیهم سدا و من

وَمِنْ خَلْفِهِمْ سَدًّا فَأَغْشَيْنَاهُمْ فَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ چهارم وَإِذَا قَرَأْتَ
الْقُرْآنَ جَعَلْنَا بَيْنَكَ وَبَيْنَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ حِجَابًا مَسْتُورًا
پنجم فَهِيَ إِلَى الْأَذْقَانِ فَهُمْ مُقْمَحُونَ یهودی گفت ابرهیم بهوت گردانید
وملزم ساخت کافر را به برهان نبوة حضرت فرمود که پیغمبر ما ملزم ساخت
منکر بعث را که ابی بن الخلف الجمحی بود در وقتی که استخوان پوسیده در دست
داشت وگفت یا محمد مَنْ يُحْيِ الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ فقال يُحْيِيهَا الَّذِي
أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ فَانْصَرَفَ مَبْهُوتًا یهودی گفت
ابرهیم بتهای قوم خود را بشکست امیر فرمود که پیغمبر ما از خانه کعبه سیصد و
شصت بت بزیر انداخته بشکست ودر جزیرهٔ عرب هیچ بت نگذاشت
وبت پرستان را بشمشیر برانداخت یهودی گفت ابرهیم فرزند خود را در راه
خدا در معرض قربان درآورد امیر فرمود که پیغمبر ما از آن عظیمتر کشید چه فرزند
ابرهیم نجات یافت وعم پیغمبر ما اسد الله واسد رسول الله حمزه سید الشهدا
در برابر آنحضرت در راه خدا تیغ شهید ساخته مثله کردند وصبر کرد واظهار
تحسر نفرمود وگفت اگر نه آن بودی که صفیه محزون میشد میگذاشتم حمزه را
در روا من احد حتی یحشر من بطون السباع وحواصل الطیور یهودی گفت
ابرهیم را

ابرهیم را قوم در آتش افکندند واو صبر کرد واتش برد وسلام گردید امیر
گفت پیغمبر ما را در خیبر یهودیه در بزغاله مسموم ساخت حق تعالی حرستم را
در جوف مبارکش برد وسلام گردانید یهودی گفت اینک یعقوب ع
که حق سبحانه عظیم گردانید از خیر نصیب او را واسباط را از صلب او
ومریم بنت عمران را از نسل او کرد امیر فرمود که حق تعالی فاطمة الزهرا
سیدة النساء وحسن وحسین را از صلب ونسل پیغمبر ما کردانید
یهودی گفت یعقوب صبر کرد در فراق فرزند خود تا از اندوه بهلاکت
نزدیک شد امیر گفت حزن یعقوب تلافی در عقب داشت در دنیا
وقرة العین پیغمبر ما ابرهیم در حیوتش قبض روح شد ووی مطلقا
اظهار جزع وحزن نفرمود وگفت بحزن النفس وبجزع القلب وانا
علیک یا ابرهیم لمحزون ولا نقول ما یسخط الرب یهودی گفت اینک
یوسف را ع بچاه افکندند وبنلخی فراق صبر کرد ودر زندان محبوس شد تا بمصلحت
از او در وجود نیاید امیر فرمود که اگر یوسف حبس بسجن یافت اضرور سه سال
محبوس بشعب بود وفراق اهل ومال واولاد را با مهاجرت حرم خدای
جمع نمود وحق تعالی بجهت تسلی خاطرش خوابها نمود ورؤیای راراست

گردانید کما قال الله تعالی لقد صدق الله رسوله الرؤیا بالحق لتدخلن
المسجد الحرام و اگر یوسف را در چاه افکندند آنسرور نیز در غار بود یهودی
گفت اینک موسی بن عمران را حق تعالی توریة داد که در او حکمت و موعظه بود
حضرت فرمود که پیغمبر ما را فاضلتر از آن عطا فرمود چه سورهٔ بقره از قرآن
در برابر انجیل است و طواسین و طه و حوامیم و نصف مفصل با زای
توریة و نصف دیگر مفصل و تسابیح در مقابل زبور و بنی اسرائیل و براءت
موازی صحف ابرهیم و صحف موسی علیهما السلام و زاده السبع الطوال
و فاتحة الکتاب و هی السبع المثانی و القرآن العظیم و اعطاه الکتاب
و الحکمة یهودی گفت خدا تعالی با موسی در طور مناجات فرمود امیر فرمود
حق سبحانه و تعالی با پیغمبر ما در سدرة المنتهی هر خواه فرمود یهودی گفت خدا تعالی
القا کرد حجت خود را امیر گفت با پیغمبر ما نیز حجت خود را القا نمود و از حجت
خود بود که شریک کرد نام خود را با نام او چه تمام نیست شهادة اشهد
ان لا اله الا الله بی شهادة ان محمدا رسول الله و در منبرها منادی کنند
بنام آنحضرت و بلند نشود صوتی بذکر خدا تعالی مگر اینکه بلند شود ذکر محمد ص
یهودی گفت که خدا تعالی وحی کرد با موسی بر منزلتی که موسی را بود حضرة
گفت

گفت که حق تعالی لطف فرموده با در محمد نام محمد را و او را آگاه گردانید که محمد
رسول خداست تا اینکه گفت گواهی میدهم که محمد ص رسول خدا خواهد بود
و در خواب دید که با او گفتند اینکه در بطن تست سید است چون متولد
شود او را محمد نام کن پس خدا تعالی اسم محمد را از اسم خود محمود است اشتقاق
نمود یهودی گفت خدا تعالی موسی را فرستاد بسوی ملک فرعون متجبری
و صاحب عتوی و نمود با او آیات و معجزات بزرگ حضرت گفت حق
سبحانه و تعالی پیغمبر ما را بجمع کثیر فرستاد که هر یک در عتو و تجبر فرعون بودند مثل
ابی جهل و عتبه و شیبه و ابی بختری و نضر بن حارث و ابی بن خلف و
خمسه مستهزء ولید بن مغیره و عاص بن وایل و اسود بن عبد یغوث و اسود
مطلب و حرث بن طلاطله و نمود با ایشان آیات بینات در آفاق و انفس
بنوعی که دانستند صدق پیغمبر و ثبوت نبوة وی را یهودی گفت انتقام
کشید حق تعالی از فرعون برای موسی حضرت فرمود خدا تعالی انتقام کشید برای
پیغمبر ما نیز از خزاعه مذکوره بنوعی که عبرت عالمیان شدند و در بارهٔ مستهزئین
نازل شد انا کفیناک المستهزئین فقتل الله خمسهم کل واحد منهم بغیر
قتل صاحبه فی یوم واحد چه ولید گذشت به تیری که مردی از خزاعه بر تیر

نشانیده بود وگذاشته که خشک شود خواست که بردارد مصطبه
ازاو بر کمکش آمده بکسیخت فمات وهو یقول قتلنی رب محمد وعاص
بحاجتی بیرون رفت سنگی از زبرهای بدر رفته بیفتاد وپاره پاره شد
وهو یقول قتلنی رب محمد واسود باستقبال پسرش بیرون رفته در سایهٔ
درختی فرود آمد جبرئیل بامر ملک جلیل سرش را گرفته بر ساق شجره بزد
تا بمرد وهو یقول قتلنی رب محمد وابن حارث که پیغمبر را نفرین کرده بود
که نابینا شود وپسرش براو گریه بیرون رفته بود بموضعی که ناگاه جبرئیل
نازل شد برگ سبزی در دست بر روی او بزد تا کور شد وماند تا پسرش
بمرگ او گریست وابن طلاطله بیرون رفت در وقتی بغایت گرم
ومحول بحیثیتی شد که چون بازگشت اهل خانه نعش از دخول کردند
فریاد کرد که من حارثم ایشان در غضب شده بقتلش مبادرت کردند
وهمه این امور بساعة واحده بوقوع پیوست وانچنان بود که روزی
هر پنج تن نزد رسول آمده گفتند تا وقت ظهر ترا مهلت دادیم اگر برگشتی
از سخن خود والا قتلناک پس آنحضرت بمنزل خود آمده در بست وبغایت
اندوهناک شد وبنشست جبرئیل نازل گشت وآورد که واصدع بما

تؤمر

تؤمر واعرض عن المشرکین یعنی اظهار امر خود کن وباک مدار از مشرکان
آنحضرت گفت یا جبرئیل چگونه باک ندارم با تهدیدی که مستهزئین بمن
کردند جبرئیل گفت انا کفیناک المستهزئین حضرت گفت الان
نزد من بودند جبرئیل گفت من نیز الان کفایت امرشان کردم والمابقیه
فراغنه در روز بدر بسزای خود رسیدند یهودی گفت برای موسی عصا
نقبان کردید امیر ع فرمود که برای پیغمبر ما ص اعظم از آنست وانچنان بود که مردی
از ابوجهل طلبی داشت روزی از وی طلب وجه خود نمود ابوجهل بروای
او بمکر دو بشرب خمر مشغول بود یکی از زنهای وی بر سبیل سخریه با مرد گفت
من ترا دلالت کنم بر کسی که برای تو التماس کند واز ابوجهل حق تو بستاند ولاتش
بسوی محمد ص کرده وابوجهل همیشه میگفت روزی باشد که محمد ص بحاجتی پیش
من آید ومن با او استهزا کنم آن مرد نزد پیغمبر آمد وگفت شنیده ام که میان تو وعمرو
هشام یعنی ابوجهل صداقتی هست ومیتوانی حق من از او بستانی آمده ام تا
شفیع من شوی پس حضرت برخواسته نزد ابوجهل آمده گفت قم یا ابا جهل وادّ
حقه یعنی برخیز وادا کن حق این مرد را واز او نزد کنیت او ابوجهل شد پس ابوجهل
برخواست وفی الحال حق او را ادا کرد جواب داد که معذور دارید مرا بدرستی که

دیدم از طرف یمین وی مردانی که در دست داشتند حربهایی که
می درخشید و از طرف چپ دوازده دیدم که دندان بهم میزدند و آتش
از چشمان ایشان در لمعان بود و اگر امتناع می نمودم ایمن نبودم که مرا
هلاک کنند و نیز روزی ابوجهل دعوی کرد نزد قوم خود که برود و کار
محمد را کفایت نماید پس برخواست و سنگی بزرگ برداشت و آمد نزد
آنسرور در وقتی که در حوالی کعبه در سجود بود و طولی عظیم در سجده می نمود
پس سنگ را بر سر مبارک وی رها کرد و سنگ بر پای ابوجهل آمده مجروح شد
و متفرغ و متغیر اللون و عرقناک برگشت قوم از حال او سؤال کردند
گفت فعلی از نزد محمد متوجه من شد دهن باز کرده نزدیک بود که مرا فرو
برد دستم بلرزید و سنگ بر پای من آمد یهودی گفت موسی ید و بیضا
داشت امیر فرمود پیغمبر ما اعظم از این داشت چه هر جا می نشست نور از یمین
و یسارش لمعان میزد چنانچه مردم مشاهده می نمودند یهودی گفت موسی بر دریا
زد و گذشت امیر فرمود که در غزوهٔ حنین بوادی رسیدیم بغایت عظیم
چون تقدیر کرده شد بقدر چهارده قامت بود و اصحاب مضطرب شدند گفتند
که دشمن از عقب و وادی در پیش کار چگونه شود گفتا قال اصحاب موسی انا

لمدرکون

لمدرکون حضرت فرود آمده دعا کرد و گفت بار خدایا هر پیغمبر را دلالتی
عطا کرده آیه نیز مرا بنما پس سوار شده بر آب زد همه از عقب او روان
شدیم و از آب گذشتیم چنانکه سمهای اسبان تر نشد یهودی گفت
برای موسی از سنگی دوازده چشمه بیرون آمد امیر فرمود برای پیغمبر ما اعظم
از این بظهور پیوست روزی که در حدیبیه محصور اهل مکه بودیم اصحاب
شکایت تشنگی و قلت آب نمودند حضرت رکوه طلب نموده دست مبارک
بر بالای آن نهاد و از میان اصابع آنسرور عیون منفجر شد چندانکه مردان
و مرکبان سیراب شدند و مشکها پر آب کرده و نیز در حدیبیه قلیبی بود
خشک شده حضرت تیری از ترکش بیرون آورده بدرایش عازب داد
و گفت این سهم را در آن قلیب بر زمین فرو بر ففعل ذلک فتفجرت اثنتا
عشرة عینا من تحت السهم و نیز که بتحقیق صادر شد در یوم المیضاة
امری که عبرتی شد و علامتی مر منکران نبوة آنحضرت را مانند حجر موسی و آن
چنان بود که میضاة یعنی ظرفی که در وضو میگرفت طلبیده دست
مبارک در او فرو برد ناگاه آب در آن میضاة جوشیدن گرفت و بلند
شد چندانکه هشت هزار مرد از آن آب وضو گرفت و آشامیدن و سقی

دواب نمودند و نیز هر قدر خواستند برداشتند یهودی گفت بر موسی
من و سلوی عطا شد علی ع فرمود بر ما و پیغمبر ما و آمتش غنایم حلال شد
و پیش از او حلال نبود و غنایم افضل است از من و سلوی و بر این نیز
افزوده شد چه نیت عمل صالح بر پیغمبر ما و آمتش گردانیده شد بجای عمل
صالح فاذا هم احد بحسنة و لم یعملها کتب له حسنة فان عملها کتب له
عشر و بیش از پیغمبر ما برای هیچ پیغمبری این مزیت نبود یهودی گفت
تظلیل غمامه برای موسی ع مخصوص نبود و محمد ص کانت تظلله الغمام
من یوم و للملائکة یوم قبض یهودی گفت اینک داود ع خدا تعالی آهن را
برای او نرم گردانید که از او درع بساخت علی ع فرمود برای پیغمبر ما اعظم
از این کرد فانه لین الله عز و جل له الصخر الصلاب و جعلها غارا یهودی
گفت داود بکی علی خطیئته حتی بکت معه الجبال امیر فرمود پیغمبر ما چون
بنماز می ایستاد شنیده میشد از سینهٔ مبارکش آوازی مانند آواز دیگ
که بجوشد و حال آنکه ایمن گردانیده بود او را خدا تعالی از عقاب و مدة ده سال
باطراف اصابع قیام می نمود حتی تورمت قدماه و اصفر وجهه و تمام شب
قیام مینمود حتی عوتب فی ذلک بقوله تعالی ما انزلنا علیک القرآن لتشقی

انزال

انزال قرآن بر تو بجهة این نبود که این غایة محنت و مشقت کشی و چندان
میگریست که بیهوش میشد باو گفتند الیس الله عز و جل غفر لک ما تقدم
من ذنبک و ما تاخر فرمود بلی و لیکن بشکرانهٔ این میکنم هر چه میکنم افلا اکون
عبدا شکورا و اگر کوه با داود حرکت میکرد و تسبیح میگفت با پیغمبر ما ص نیز میکرد
روزی با او در جبل حرا بودیم که جبل بحرکت در آمد حضرت فرمود که ای
جبل قرار گیر که بر بالای تو نیست مگر پیغمبر صدیق شهید پس قرار گرفت اطاعة
لامره و روزی با آنحضرت بکوهی گذشتیم که رموع از او میتراوید حضرت
فرمود ما یبکیک یعنی چه چیز ترا بگریه میدارد جبل بآواز آمده گفت روزی
مسیح ع بر من گذشت در حالتی که مردم را تخویف میکرد از ناری که وقودش
ناس و حجارة باشد و من از آن روز که این سخن شنیده ام میگریم که مبادا
از آن حجاره باشم حضرت فرمود لا تخف تلک حجارة الکبریت پس کوه ساکن
شد و قرار گرفت یهودی گفت اینک سلیمان ع اعطی ملکا لا ینبغی
لاحد بعده امیر ع فرمود پیغمبر ما ص افضل از این عطا باشد روزی نازل
شد بر او ملکی که هرگز هبوط بارض نکرده بود و آن میکائیل بود گفت یا محمد
اگر پادشاهی روی زمین میخواهی اینک مفاتیح روی زمین برای تو آورده ام

بستان وجمیع کوهها ذهب وفضه کردد برای تو وبا تو سیر کند هرجا سیر کنی
وانچه که کفتیم از تو باشد فی الکه کم شود از تو چیزی که مهیا وآماده است
در آخرت برای تو حضرت بسوی جبرئیل که خلیل وی بود از جمله ملائکه
ایما نمود جبرئیلش بتواضع وبندکی اشاره فرمود حضرت در جواب میکائیل
کفت میخواهم که پیغمبر باشم وبطریق بندکان زندکانی کنم اکل یوما ولا اکل
یومین تا ملحق شوم به برادران خود از انبیا وهمچنین رغبتی والتفاتی بپادشاهی
دنیا وبانچه کفتی ندارم فراده الله الکوثر واعطاه الشفاعة وذلک اعظم من
ملک الدنیا من اولها الی اخرها سبعین مرة ووعده المقام المحمود وچون
روز قیامت شود خدا تعالی ویرا بر عرش خود نشاند فهذا افضل مما اعطی
سلیمان ع یهودی کفت سلیمان را ریاح مسخر بود فسارت به فی بلاده
غدوها شهر ورواحها شهر یعنی باد ویرا سیر میفرمود بهرجا که میخواست از بلاد
خود بسرعتی که جاشت یکماه راه طی میکرد وشام یکماه راه را علی ع فرمود
پیغمبر ما را بهتر از این داده شده چه در کمتر ثلثی از شب از مکه بمسجد اقصی
که یکماه راهست سیر فرمود واز انجا بملکوت سموات که پنجاه هزار ساله راه است
عروج نمود ومنتهی شد بساق عرش فدنی بالعلم فدنی یعنی از انجا نزدیک شد
بسوی

بسوی خدا بحسب علم ودانش ومعرفت نه بحسب مکانی وطی مسافت
پس فرو هشته شد بسوی انحضرت رفرف اخضر از بهشت که نورش فرو
کرفت بصر مبارکش را وبان نور دید ومشاهده کرد عظمت خدای خود را
بفواده ولم یره بعینه یعنی آن دیدن بدل بود نه بچشم فکان قاب قوسین
او ادنی واین کنایه است از غایت قرب فاوحی الی عبده ما اوحی واز جمله
ما اوحی ربه بود که در سوره بقره است قوله تعالی له ما فی السموات وما
فی الارض وان تبدوا ما فی انفسکم او تخفوه یحاسبکم به الله
فیغفر لمن یشاء ویعذب من یشاء والله علی کل شیء قدیر یعنی
خدا تعالی راست هرچه در آسمانها وزمینهاست واکر اظهار کنید
هرچیزی را که در نفسهای شماست ویا پنهان کنید که محاسبه خواهد کرد شما را
بان وحی آمرزد هرکرا خواهد وعذاب میکند هرکرا خواهد واین آیه
بر جمیع انبیای سابق عرض شده بود وبر امتان خود عرض کرده بودند بسبب
نقل این آیه وکرانی عمل بمقتضای آن ابا نمودند از قبول آن وچون
بر انحضرت عرض شد ووی برامت خود عرض نمود قبول کردند وچون
پیغمبر بساق عرش رسید حق تعالی بر سبیل تقدیر قبول وی فرموده آمن

الرسول بما انزل اليه من ربه پیغمبر از جانب امت خود فرمود
کل آمن بالله وملائکته وکتبه ورسله لا نفرق بین احد من
رسله حق تعالی از قبول ایشان با عدم طاقت رحم نمود رفع مقتضای
آن فرمود وگفت لا یکلف الله نفسا الا وسعها لها ما کسبت
وعلیها ما اکتسبت پیغمبر چون خدا تعالی را در مقام رحمت دید طلب
عفو از سهو ونسیان که امم سابقه بآن مؤاخذ بودند نموده گفت ربنا
لا تؤاخذنا ان نسینا او اخطأنا حق تعالی نیز او را رفع نمود پیغمبر طلب
زیادتی کرد ورفع اصر وثقلی که بر امم سابقه بود استدعا نموده گفت
ربنا ولا تحمل علینا اصرا کما حملته علی الذین من قبلنا حق تعالی
آن را نیز عطا کرد وگفت شدائد واصاری که بر امم سابقه بود از امت تو
برداشتیم چه نماز ایشان قبول نبود مگر در بقاع معینه از ارض خواه دور بود
از ایشان آن بقاع وخواه نزدیک وبرای تو دانست تو همه جای زمین را
مسجد گردانیدم وامم سابقه را چون نجاستی میرسید مامور بودند بمقراض
موضع نجاست وقد جعلنا الماء لامتک طهورا وقبول قربان ایشان
که بر اغراق خود به بیت المقدس حمل میکردند این بود که ناری نازل شده

انرا بسوزاند

انرا بسوزاند وصاحب قربان مسرور مراجعت نماید والا خاسر ومحزون
برگردد واز قربان امت تو که فقرا ومساکین تناول اشفاع یابند اگر قبول
باشد ثواب آن مضاعف کنم والا رفع عقوبات دنیا نمایم ونمازشان در ظلم
لیالی وانصاف النهار بوقت نماز بود در پنجاه وقت از شما نروز وبرات
توبیخ نماز است در پنج وقت از اطراف لیل ونهار وجعلت لهم اجر خمسین صلوة
وحسنة امم سابقه بحسنه بود وسیئه بسیئه وگناه ایشان بر در خانهای ایشان
نوشته میشد وهمه بر آن مطلع میشدند وتوبه ایشان آن بود که محبوب ترین
خوردنیها بر خود حرام کنند واگر قبول میشد در عرض صد سال وهشتاد سال
وپنجاه سال قبول میشد بعد از آنکه بازای آن گناه در دنیا عقوبتی کرده شود وگناه
امت تو پوشیده است بسترهای غلیظ وگناه پنجاه ساله وصد ساله بخشیده میشود
بتوبه که در طرفة العین کنند بدون اجرای عقوبتی وتحریم مباحی وچون حضرة
نوازش والطاف الهی تا بآن مرتبه دید طلب زیادتی نمود گفت ربنا ولا
تحملنا ما لا طاقة لنا به حق تعالی قبول فرموده گفت بتحقیق که برداشتیم
از امت تو سختیها وبلاهای امم سابقه وحکایة کرده شد برای تو اینکه تکلیف
نکرده ام هیچ امتی را بآنچه فوق طاقت ایشان باشد پس حضرت درخواست

عفو و غفران از امت خود نموده گفت وَاعْفُ عَنَّا وَاغْفِرْ لَنَا اَنْتَ
مَوْلٰنَا حق تعالی فرمود که عفو کردم از تا بیان امت تو پس حضرت گفت
فَانْصُرْنَا عَلَى الْكَافِرِيْنَ حق تعالی فرمود که قبول کردم و نصرت دادم امت
ترا بر جمیع کافران و با آنکه امت تو در قلت نظر بجمیع عالمیان مانند خال
سفید باشند که بر بدن گاو سیاه باشد همیشه ایشان غالب و قاهر
باشند بر طوایف عالمیان و استخدام کنند مر عالمیان را و هیچکس استخدام
ایشان نتواند کرد و واجبست بر من که غالب گردانم این دین را بر همه
ادیان تا باقی نماند در شرق و غرب ارض دینی مگر دین تو و یا دینی که ادای
جزیه کنند با اهل دین تو یهودی گفت شیاطین مسخر سلیمان ع شدند
يَعْمَلُوْنَ لَهُ مَا يَشَاءُ مِنْ مَحَارِيْبَ وَتَمَاثِيْلَ امیرالمؤمنین ع فرمود برای
پیغمبر ما افضل از این عطا شد چه شیاطین مسخر سلیمان بودند در حالتی که باقی
بودند بر کفر خود و مسخر پیغمبر ما شدند و قبول ایمان و ترک کفر و تمرد و عصیان
نمودند نوبتی نه کس از اشراف ایشان از جن نصیبین و عین نزد حضرت
آمدند و قرآن شنیدند و معذرت خواسته گفتند ما گمان نداشتیم که زنده
خواهد شد کسی بعد از مردن و حشری و قیامتی خواهد بود نوبتی دیگر هفتاد و
یکهزار

یکهزار از ایشان آمده معذرت خواستند و متابعت کردند بصلوة و صیام
و زکوة و حج و جهاد و نصح و اخلاص با مسلمانان و بعثت پیغمبر ما عام و شامل شد
مر جن و انس را یهودی گفت اینک یحیی بن زکریا یقال انه اوتی الحکم صبیا
داده شد حکمت و علم و فهم در حالت کودکی و همیشه میگریست بی آنکه گناهی از او
صادر شود و روزه بروزه می برد علی ع فرمود که کار پیغمبر ما از این عظیمتر بود چه زمان
یحیی زمان جاهلیت و عبادة اوثان نبود بلکه انبیا بودند و دین و توحید
و علم و حکمت شایع بود و پیغمبر ما را داده شد حکم و علم و فهم در کودکی با آنکه
زمان جاهلیت بود و هرگز میل بعبادة صنم ننموده و غیر خدای یگانه را نپرستید
و هرگز دروغ نگفت و بطلان قوم را غب نشد و کان علیما امینا صدوقا
حلیما و هفته بهفته و بیشتر و کمتر روزه میگرفت و چون از غمخواری نصیحتش
میکردند میفرمود انی لست کاحدکم انی اقیل عند ربی فیطعمنی و یسقینی
یعنی مانند شما نیستم که بتنگ آیم و عاجز شوم از نخوردن و نیاشامیدن
ماکولات و مشروبات متعارفات بلکه من قیلوله میکنم نزد پروردگار خود
و مرا طعام و شراب عنایت میفرماید در شب چندان میگریست که مصلای
مبارکش تر میشد از خشیت خدا یتعم بی از ارتکاب گناهی یهودی گفت اینک

عیسی بن مریم یزعمون انه یکلم فی المهد صبیا امیر ع فرمود که پیغمبر ما
در زمانی که بر زمین آمده از شکم مادر دست چپ بر زمین نهاد و دست
راست بر آسمان برداشت و کلمهٔ توحید گفت و در آنلحظه نوری از دهن مبارکش
رخشان شد که دیدند اهل مکه قصرهای بصرای شام و قصور حمراء سماوه و قصور
بعض اصطخر را با حوالی و نواحی هر کدام و در شب مولود آنحضرت دنیا بمرتبهٔ
روشن شد که جن و انس و شیاطین باضطراب در آمدند و گفتند در زمین
حادثهٔ عظیم حادث شده و مشاهده میشد در آنشب صعود و نزول ملائکه که بعضی
بآسمان میرفتند و بعضی از آسمان نازل میشدند و ابلیس بنا بر مشاهدهٔ
اعاجیب که در آنشب واقع میشد اراده کرد که باسمان رود تا حقیقتی معلوم
کند و او را در آسمان سیم جای بود و سایر شیاطین نیز رفتند که استراق سمع
کنند و از ملائکه چیزی معلوم نمایند که ناگاه همه ممنوع شدند برجم شهب یهودی
گفت عیسی ابرای اکمه و ابرص میفرمود امیر ع فرمود که از پیغمبر ما نیز ابرای دوی
العاهات صادر شد روزی از حال مردی از اصحاب خود سؤال کرد گفتند
یا رسول الله از شدت آفت و عاهت مانند جوجهٔ مرغی شده که پر بر نیاورده
باشد حضرت بعیادهٔ او مشغول و توجه فرمود و گفت تو محل صحت بچه دعا

مداومت

مداومت میکردی گفت همیشه میخواندم که یا رب ای عقوبة انت تعاقبنی
بها فی الاخرة فعجلها فی الدنیا یعنی خدایا هر عقوبتی که در آخرت خواهی کرد بمن
در دنیا تعجیل آن کن تا در آخرت آسوده باشم حضرت فرمود که چرا دعا نمیکنی
که اللهم آتنا حسنة و فی الاخرة حسنة یعنی بار خدایا در دنیا و آخرت
باین احسان و نیکویی کن انمرد این کلمات بر زبان راند و فی الحال شفا یافت
فقام صحیحا و خرج معافا و نیز روزی مردی از جهینه نزد آنحضرت آمد که اکثر اعضای
از مرض جذام ریخته بود حضرت قدحی از آب برداشته آب دهن مبارک در آن
افکند و فرمود جسد خود را بآن آب مسح نماید فی الحال شفا یافت بنوعی که هیچ
از اثر جذام باوی نماند و نیز ابرصی نزد آنحضرت آمد آب دهن مبارک
بسوی او افشاند و انمرد برخاست از پیش او مکمل صحیح و سالم و نیز روزی زنی
آمد و گفت یا رسول الله پسرم مشرف بر موت شده و هر چند طعام بروی
عرض میکنم از کثرت تشاب قدرت بر تناول او ندارد حضرت نزد او آمده
گفت حانب یا عدو الله من و لی الله یعنی ای دشمن خدای دور شو از دوست
خدای فقام صحیحا و قتادة بن ربیع را در روز احد تیره بر چشم او خورده
از حدقه بیرون افتاد حضرت دست مبارک بر او گذاشته فی الحال صحیح شد

بنوعی که از چشم دیگرش خبر نیافتی نور و حسن فرق نداشت و عبدالله
بن عتیک را در حرب ابن ابی الحقیق دست از بدن جدا شد حضرت
دست جدا شده را بمحل خود نهاد دست مبارک بر آن مالید فی الحال
بنوعی متصل شد که از دست دیگر فرق نداشت و محمد بن مسلمه را در جنگ
کعب بن اشرف بچشم و دست و عبدالله بن انیس را بچشم مانند این رسید
آنحضرت دست مبارک مالیده صحیح شدند یهودی گفت عیسی احیاء موتی
می نمود امیر المؤمنین ع فرمود که زنده کردن مرده نیست مگر حلول حیوة در
دست پیغمبر ما سنگ ریزها تسبیح میکردند و اگر مرده با مسیح سخن میگفت با پیغمبر ما
مردگان سخن میگفتند و استغاثه از عذاب میکردند و نیز روزی در طایف
گوسفند مسموم بریان کرده نزد آنحضرت در آوردند خواست تا تناول کند
گوسفند بزبان در آمد که یا رسول الله لا تاکلنی فانی مسمومة پس اگر
بهیمه در حال حیوة سخن گوید از اعظم تبیانست فکیف که بعد از ذبح و سلخ
و بریان کردن سخن گوید و نیز حضرت شجر را آواز میکرد و سخن می شنید و با همه
سخن میگفت و می شنید و سباع با او تکلم نموده گواهی بنبوتش دادند و تحذیر
از مخالفتش نمودند یهودی گفت عیسی ع خبر میداد بما تاکلون و ما

تدخرون

تدخرون امیر فرمود که عیسی از چیزی خبری داد که صاحبش علم آن میداشت
و از عیسی در حایطی و پرده مستور بود و پیغمبر ما از چیزی خبر میداد که هنوز موجود
نشده بود و دیگری علم آن نداشت مانند موت که کی خواهد شد و بسیار بود
که مردی میآمد که از حضرت سؤالی کند حضرت میفرمود تو خواهی گفت یا من گویم
و میگفت هر چه از او خواسته بود حضرت وقتی که در مدینه بود خبر میداد
اهل مکه را از اسرار ایشان در مکه از جمله عمرو بن وهب نزد او آمده گفت
آمدم که پسرم گرفتار شده خلاص کنم حضرت فرموده دروغ گفتی بلکه میان
تو و صفوان امیه صحبتی واقع شد یاد کشتگان بدر کردید و گفتید والله
الموت خیر لنا من البقاء ما صنع محمد بنا و هل حیوة بعد اهل القلیب و تو گفتی
که والله که اگر عیال و دین بر من نمی بود میرفتم و ترا راحت میرسانیدم از قتل
محمد صفوان تعهد عیال و تقبل دین تو کرده آمده که مرا بقتل رسانی عمرو گفت
صدقت یا رسول الله فانا اشهد ان لا اله الا الله و ان محمدا ص
رسول الله و مانند این خبر بسیار است یهودی گفت عیسی از گل هیئت
مرغی ساخته نفخ در او کرد و مرغ شد امیر ع فرمود که شبیه این نیز از پیغمبر ما
صادر شده در روز حنین حضرت حجری برداشت و آن حجر بتسبیح و تهلیل

درآمد پس حجر را گفت پاره شو بسه پاره شد و از پارهٔ شنیده میشد تسبیح
غیر آنچه از پارهٔ دیگر شنیده میشد و نیز در روز بعضی شجره را طلبید هر شاخ
بتسبیح و تهلیل درآمد پس بشجره گفت منشق شو شجره بدو نصف شد
گفت متصل شو متصل شد پس گواهی داد بنبوت من گواهی داد بنبوت
او پس گفت بمکان خود باز شو تسبیح و تهلیل گویان چنان کرد که گفته بود
یهودی گفت عیسی زاهد بود حضرت فرمود که محمد ص کان از زهد الانبیاء علیهم السلام
چه آنحضرت سیزده زن داشت بغیر از کنیزکان و هرگز نزد آنحضرت مایده تنها نخوردند
که در او طعامی بوده باشد که اهل تنعم تناول کنند و هرگز نان گندم تناول
نموده و از نان جو هرگز چندان تناول نکرد که سیر شود در سه شب پی در پی
و آنحضرت رحلت نمود و درع مبارک او بچهار درهم نزد یهودی در رهن
بود و ما ترک صفرا و لا بیضا و ما ملک له من البلاد و یکن له من الغنایم
العباد یعنی دیناری و درهمی از او نماند با آنکه بلاد را گرفت و غنایم عباد را
صاحب شد و بسا بود که روزی سیصد هزار چهارصد هزار قسمت میکرد
و چون شام میشد و سایل میپرسید میگفت والذی بعث محمدا بالحق
ما امسی فی حال محمد صاع من شعیر و لا من تمر و لا درهم و لا دینار یهودی

گفت

گفت اشهد ان لا اله الا الله و اشهد ان محمدا رسول الله و گواهی
میدهم که حق تعالی هیچ پیغمبری و رسولی را درجه و فضیلتی نداد مگر آنکه در بارهٔ محمد ص
همه آنها جمع فرمود و زیاده نیز نمود اضعاف درجات **فصل بیستم از باب**
دویم از مقاله سیوم در بیان معراج آنحضرت بدانکه اگرچه کیفیت وقوع
معجزات و خوارق عادات و جواز آن علی الاطلاق مبین شد لیکن
خصوص معجزهٔ معراج بنابر استبعادی عظیم که در خواطر قرار یافته بسبب
آنچه مشهور شده از فلاسفه امتناع خرق افلاک محتاج بزیادتی بیان است
و لهذا اختلاف عظیم میان اهل ملت در آن واقع شده بعضی بر آنند
که آن قضیه در منام واقع شده و جماعتی بر آنند که در یقظه بوده لیکن بروح
تنها لا مع الجسد و بعضی بجسد قایلند و لیکن الی المسجد الاقصی لا الی فوق
السماء چنانکه دال است بر آن احادیث وارده در قضیهٔ معراج و مخالفین
ستند یا بمجرد استبعاد مانند اکثر معتزله و یا بآنچه مروی شده از عایشه
که گفت والله ما فقد جسد محمد ص و از معاویه که گفت انها کانت رویا صالحة
و ضعف روایتین سیما که در مقابل احادیث مستفیضه قول اکثر علماء
ملت وارد شده محتاج به بیان نیست و اما استبعاد چون در اکثر مستند

بقول مشهور از فلاسفه است و نفع است به بیان حقیقت حال در مسئلهٔ
مذکوره پس گوئیم بباید دانست که ممتنع بر دو گونه است اول ممتنع عقلی
و آن امری است که دلیل عقلی قایم باشد بعدم جواز وقوعش مانند وجود
حادث بلا سبب مطلق دویم ممتنع عادی و آن امریست که دلیل قایم
نباشد عقلاً بعدم جواز وقوعش مگر بسبب وقوع حرکت ارادی از شجره
بحسب عادت ممتنع باشد لیکن چون انتفاء اسباب عادیه مستلزم انتفای
اسباب مطلق نیست پس وقوع حرکت ارادی از شجره ممتنع عقلی نباشد و واجب
است بودن معجزه از قسم اول و الا معجزه نبودی و جایز نیست بودنش
از قسم دویم و الا بر عقل واجب شدی تکذیب آن مثلا اگر شخصی دعوی
نبوت کند و گوید که معجزهٔ من اینست که جمع میان اجتماع نقیضین کنم
هر آینه واجب باشد مبادرت بتکذیب و چون این مقدمه را دانستی بدانکه
فلاسفه را دلیلی نیست بر عدم جواز خرق بر افلاک غیر فلک محدد جهات
چه دلیل امتناع اینست که خرق مستلزم حرکت مستقیمه است لغیر حرکت
از جهتی بجهتی و حرکتی از جهتی بجهتی موقوفست بر اینکه جهات متعین
شده باشد پیش از آن حرکت پس هر چه محدد جهات باشد یعنی جهات باو

متعین

متعین شود حرکت مستقیمه نتواند کرد و ظاهر است که این دلیل مخصوص
بمحدد جهاتست و در فلک دیگر جاری نیست پس خرق افلاک دیگر نزد
ایشان ممتنع عقلی نباشد لیکن چون ایشان قایلند که مادهٔ فلکیات
مطلقاً ماده نیست که قبول انفعالات بمتجدده تواند کرد مانند عناصر
و خرق جسم بحسب عادة موقوفست بقبول مادهٔ وی مر انفعال تجدد را
که از خرق بهم رسد پس خرق افلاک دیگر نزد ایشان ممتنع عادی باشد
نه ممتنع عقلی و قضیهٔ معراج موقوف بوقوف خرق در محدد جهات نیست
و احادیث مرویه نیز مشعر بوقوع آن نه پس استبعاد وقوع معراج بالکلیه
مرتفع باشد و بالله التوفیق **فصل بیست و یکم از باب دویم از مقالهٔ سیوم**
در بیان کرامات اولیا بدانکه ولی بمعنی دوست باشد و دوست فی الحقیقه
آن باشد که محبوب خود را و رضای محبوب خود را بر جمیع مرضیات اختیار کند
و برگزیند پس ولی الله کسی باشد که پروردگار خود را برضای خود و رضای
جمیع مخلوقات اختیار کند و چون چنین باشد لامحاله بخلاف رضای او عمل
نکند و برضای او چیزی نگزیند و شک نیست که این مرتبه ایست بغایة
بلند و فی الحقیقه انسان مخلوق نشده مگر تحصیل این مرتبهٔ عظمی و وجوب بعثت

درقضای الهی مقدر نشده الا برای هدایت باین غایت قصوی
لیکن هرکه ادعای اینمرتبه کند تصدیق او واجب نباشد مگر اینکه دلیلی
قایم بر عصمت وی باشد و تکذیب وی نیز لازم نشود مگر اینکه منافی آن
بظهور رسد پس اولیاء الله علی الیقین انبیا و معصومین صلوات الله
علیهم اجمعین و سایر مؤمنان بحسب ظهور آثار علم و عملی در ایشان
و عدم منافی آن در مظنهٔ جواز و امکان باشند و چون شخصی باینمرتبه رسد
ظهور خوارق عادات که امریست ممکن از او عجیب نباشد و گاه باشد
که واجب شود چنانکه در معصومین سلام الله علیهم اجمعین و مشتبه
بمعجزه نشود چه معجزه مقرون بدعوی نبوة باشد و این طایفه منزه باشند از
ادعای مرتبهٔ که در شان ایشان نباشد و اگر احیانا شخصی ادعای او کند
بر سبیل اغوی هرآینه در دست او ظاهر نشود مگر بر سبیل شعبده و سحر و سایر
امور باطله معرفت آنها بمعرفت مجاری عادات را در دست اولیاء الله
کرامات گویند بنابر آنکه لامحاله مبنی بر کرامتی و منزلتی باشد مر ایشان را نزد
خدا تعالی و آیا جایز باشد ولی را ادعای مرتبهٔ ولایت خلافت و شک
نیست جماعتی که منصوص باشند از جانب خدا و رسول بجهة ارسال و

وهدایت

وهدایت خلق الله و حجة الله باشند مر ایشان را جایز بلکه واجبست ادعای
اینمرتبه و اظهار آن حسب المقدور ظهور خوارق عادات بر طبق آن معجزه
باشد مر ایشان را دال بر صدق ایشان و در غیر ایشان عدم ادعای اینمرتبه
و عدم قصد بر اظهار خارق عادات اولی تواند بود **باب سوم از مقاله**
سوم در امامت و در آن چند فصل است **فصل اول** در بیان معنی
امامت و وجوب عصمت و نص و افضلیت در امام بدانکه هرکه معنی
نبوة را دانسته باشد و سبب حاجت بوجود نبی را شناخته چون رجوع
بحال خود کند و قیاس حال سایر الناس سیما مکلفین بخود نماید شک
نکند در بقاء حاجت بوجود چنین شخصی در هر زمانی از ازمنه سیما ازمنه
بقای تکلیف لیکن چون وجود نبی در هر زمانی از ازمنه بنابر عدم
استعداد مادهٔ قابله و یا بنا بر مصلحتی دیگر که حق سبحانه و تعالی مختص است
بمعرفت آن واقع نیست پس حاجت باشد بوجود شخصی که دون
مرتبهٔ نبی باشد تا کفایت مکلفین از او حاصل تواند شد و وجود
چنین شخصی در هر زمانی مستبعد نیست نه عقلاً و نه عادةً اما عقلاً
ظاهر است و اما عادةً بنا بر آنکه وجود علمای کاملین در اکثر ازمنه

موقوفست بعدالت بالضرورة وایشان انرا شرط ندانسته اند وتصریح
بعدم اشتراط این دو امر در اکثر کتب ایشان موجود است از انجمله در
شرح مقاصد گفته که یکی از اسباب انعقاد خلافت قهر وغلبه است وهر که
متصدی امامت بقهر وغلبه شود بدون بیعت اگر فاسق ویا جاهل
باشد علی الاظهر منعقد شود خلافت برای او ونیز گفته ویجب طاعة الامام
ما لم یخالف حکم الشرع سواء کان عادلا او جائرا وهمچنین در سایر کتب
ایشان چنانکه بر ادنی متبع پوشیده نیست ونیز خلیفگی از پیغمبر موقوفست
باذن پیغمبر بالضرورة واز انچه از شرح مقاصد نقل کرده شده ظاهر است
عدم اعتبار این شرط نیز ونیز خود متفطن باین معنی شده گفته فان قیل الخلافة
عن النبی ص انما یکون فیما استخلفه النبی ص فلا یصدق التعریف علی امامة
البیعة ونحوها فضلا عن ریاسة النائب العام للامام قلنا لو سلم فاستخلاف
اعم من ان یکون بواسطة او بدونه یعنی اگر کسی اعتراض کند که خلافت از
نبی تواند مگر باینکه بواسطه نبی خود خلیفه کند پس تعریف امامت صادق نباشد
بر امامتی که از بیعت یا شوکت ثابت شود چه جای امامتی که بتعیین امام ثابت
شود جواب گوئیم که خلافت از نبی موقوف بخلیفه کردن نبی باشد وبتقدیر
تسلیم

تسلیم مراد از خلیفه کردن نبی اعم از اینکه بی واسطه باشد یا بواسطه وپوشیده
نیست که اگر این جواب چه منع توقف خلافت بخلیفه کردن مستخلف که بمعنی
اذن ونص است منع امریست بدیهی وبطلانش بر صبیان مکتب مخفی نیست
وهرگاه تسلیم مقدمه ممنوعه ثبوت واسطه است ومفروض اینست که خلافت
بدون استخلاف ثابت نشود پس خلافت خلیفه اول ثابت نتواند شد چون
اصل ثابت نشود فرع چگونه ثابت تواند شد اگر گویند مراد از واسطه
اعم است از خلیفه وکل است باینمعنی که هرگاه امت اتفاق کنند بخلیفگی
شخصی از نبی بمنزله آنست که نبی خود استخلاف آنشخص کرده باشد جواب
گوئیم که قطع نظر از عدم مساعدت لفظ واسطه کرده سخن در آنست
که اینمعنی اعنی اتفاق غیر مستخلف در تحقق خلافت کافی نیست عقلا وعرفا چنانکه
پوشیده نیست سیما در خلافت شوکت والحمد لله علی وضوح الحجة پس از نفس
تعریف امامت که متفق علیه است ثابت شد وجوب عالم بودن امام
وعادل بودنش ووجوب نص نبی بر امام ومراد از امام نیست مگر عالم عادل
منصوص علیه اما وجوب عصمت بیانش آنست که مراد ما از عصمت در امام
نیست مگر عدالت لیکن عدالت شخصی هرگاه منصوص علیه بامامت وخلافت

باشد محقق و ثابت باشد و واجب باشد بقای او بر حکم عدالت غیر
منصوص علیه چنین نبود پس فی الحقیقه عصمت نباشد مگر تاکید عدالت و وجوب
بقا بر حکم آن و اما وجوب افضلیت امام که اجماعی علمای امامیه است بنا بر آنست که چون
ثابت شد منصوص علیه بودن امام و ترجیح مفضول بر فاضل عقلاً قبیح است
و ممتنع الصدور از حکیم پس واجب باشد افضلیت امام بلی اگر نص بر امام واجب نمیبود
و امامت باختیار امت ثابت میشد ترجیح مفضول از امت ممتنع نمیبود و افضلیت
امام ثابت نمیشد لیکن چون ثابت شد وجوب نص واجب باشد ثبوت
افضلیت فصل دوم از باب سیوم از مقاله سیوم در ذکر اختلاف ناس
در امامت و امور و شرایطی که معتبر است در امامت بدانکه این مسئله اعظم
مسائل خلافیه است بلکه جمیع اختلاف دینیه متفرقست بر این اختلاف و
جمیع مذاهب معتقد و سه کانه مشعبند از اختلاف در امامت قال صاحب
الکتاب الملل والنحل اعظم خلاف الامة خلاف الامامة از ما سل سیف فی الاسلام
علی قاعدة دینیة مثل ما سل علی الامامة فی کل زمان و اول کسی که این خلاف
از او صادر شد عمر بود چرا که با فعل که حضرت نبوی در مرض الموت کاغذ و
دوات طلبید که بنویسد وصیتی تا کسی را مجال خلاف نماند و چون مکرر در ایام

حیوة

حیوة نصوص امامت و خلافت از معدن نبوت صدور یافته بود و حضرت
میدانست که اصحاب عمل بمقتضای آن نخواهند کرد و تاویل یا انکار آن نمود
اراده کرد در حال مرض الموت که آن وصیت نوشته شود تا طریقه مخالفت
مسدود باشد و گفت ائتونی بدواة و بیضاء لازیل عنکم مشکل الامر و اذکر
لکم من المستحق لها بعدی و عمر متفطن شده بغرض نگذاشت و گفت دعوا الرجل
فانه لیهجر و قیل لهدی و قیل هذی و فی بعض الروایة ان الرجل قد غلب علیه
الوجع و انه لیهجر حسبنا کتاب الله یعنی این مرد مرض الموت بر او غالب شده هذیان
میگوید بس است ما را کتاب خدا انتهی و این روایت علی اختلاف العبارات
واقع متفق علیه است میان ما و مخالفان و در بسیاری از کتب حدیث ایشان
بطریق ایشان مروی شده و اکثر علمای ایشان نیز در کتب کلامیه
و غیر کلامیه خود نقل نموده اند و اعتراف بصحت او کرده اند و ارباب
سیر و تواریخ نیز نقل آن در کتب و تصانیف خود نموده اند و بعبارتی
که اول مذکور شد غزالی در کتب سیر العالمین آورده و مضمون روایات
علی اختلاف العبارات نزدیک بهم است و علامه در کتاب کشف
الحق و نهج الصدق از مطاعن عمر که اهل سنت نقل کرده اند این روایت را

از صحیح مسلم نقل کرده که چون رسول ص بیمار شد دوات و کاغذ طلبید
تا بنویسد کتابی که مختلف نشوند بعد از او و اراده آنحضرت آن بود
که نص کند در حالت موت بر پسر عمش علی ع پس عمر منع کرد و گفت
پیغمبر شما هذیان میگوید پس غوغا شد و اختلاف کردند حضرت
تند شده گفت دور شوید و صاحب کتاب علل و نحلی که او
از اعظم علمای سنت است در اول کتاب مذکور گفته که اول خلافی
که در عالم واقع شد مخالفت ابلیس بود از سجده آدم ع و اول خلافی
که در زمان اسلام در مرض موت پیغمبر ص واقع شد مخالفت عمر بود
که منع نمود وصیت پیغمبر را ص و نگذاشت که نوشته شود و نقل کرده اند
از محمد بن اسمعیل البخاری باسناده عن عبد الله بن عباس قال لما
اشتد بالنبی ص مرضه الذی توفی فیه قال ائتونی بدوات و قرطاس
اکتب لکم کتابا لا تضلوا بعدی قال عمر ان رسول الله ص قد غلبه
الوجع حسبنا کتاب الله و کفتگوی بسیار شد پس حضرت فرمود برخیزید
از پیش من لا ینبغی عندی التنازع قال ابن عباس الرزیة کل
الرزیة ما حال بیننا و بین کتاب رسول الله ص یعنی مصیبت عظیم

حایل

حایل شدن و مانع گشتن عمر بود میان ما و میان نوشته پیغمبر ص
و بالجمله خلاف در این مسئله در چند موضع واقع است اول در
اینکه این مسئله از اصول دین است و یا از فروع جمهور اهل سنت
بر آنند که از فروعست بنا بر آنکه بقای دین را موقوف ندانند بوجود
امام بلکه نظام امور مسلمین را منوط باو دانند پس اگر امور مسلمین
بنحو دیگر منتظم شود محتاج نباشد بامام قال شارح المقاصد لا نزاع فی
ان مباحث الامامة بعلم الفروع الیق بنا بر آنکه قیام بامامت و نصب
امام از فروض کفایاتست که عبارتست از امور کلیه که شارع قصد
تحصیل آن فی الجمله کرده نه از هر احدی و لا خفاء فی ان ذلک من الاحکام
دون الاعتقادیة لیکن چون شایع شده بین الناس در باب امامة
اعتقادات فاسده و اختلافات بارده سیما از فرق روافض و
خوارج لهذا الحاق کرده اند متکلمین باب امامت را نیز در باب
علم کلام انتهی کلام الشارح المقاصد و جمهور امامیه امامت را اصول
دین دانند بنا بر آنکه بقای دین و شریعت را موقوف دانند بوجود
امام چنانکه ابتدای شریعت موقوفست بوجود نبی پس حاجت دین

بامام بمنزلهٔ حاجت دیگست به نبی و بیانش در فصل اول کرده شد
و نیز حدیث مستفیض مقبول بین الجانبین که قول بمضمون آن بحسب
ظاهر اجماع امت است و هو قوله ص من مات ولم یعرف امام زمانه
مات میتة جاهلیة مؤید ماست دویم از مواضع خلاف عصمت امام است
امامیه عصمت امام را واجب دانند بنا بر آنکه وجود امام از مقومات دین است
نزد ایشان و با عدم عصمت مامون از تغیر و تبدیل نتواند بود و نزد غیر
امامیه عصمت شرط نباشد بنا بر آنکه قوام و حفظ دین منوط باو نباشد
پس اگر تحریف کنند دیگران منع بلکه عزل توانند کرد و مخالفت وی
توانند نمود امام الحرمین که از اعاظم علمای ایشانست گفته که چون
ظاهر شود جور و ظلم امام و منزجر نشود بمنع قولی هر آینه مر اهل حل و عقد را
رسد که اتفاق کنند بمنع فعلا اگرچه محتاج شوند بتشهیر اسلحه و نصب
حروب و بباید دانست که نزد امامیه همچنانکه عصمت از ذنوب شرط است
در امام عصمت از عیوب نیز شرط است خواه عیوب جسمانی مانند
امراض مستنکرهٔ منفره مانند جذام و برص و عمی و صمم و خرس و خواه
عیوب نفسانی مانند اخلاق ذمیمه چون بخل و خست و غلظت

و فظاظت

و غلظت و خواه عیوب عقلی مانند جهل و جنون و اغما و امراض ملنسه
علوم و همچنانکه واجبست خلو از عیوب مذکوره ابتداء واجبست خلو
از طریان آن نیز جایز نیست که امام مجنون شود یا اعمی و اصم و اخرس گردد
اینست مراد در عصمت از عیوب مذکوره و در مشهور در مفهوم عصمت
عدم ذنوب را اعتبار کنند و خلو از عیوب مذکوره را علیحده شرط دانند
و چون در امام مجرد خلو از عیوب کافی نیست بلکه واجبست بودن
امام بحیثیتی که جایز نباشد صدور ذنب لهذا ما در رساله سرمایهٔ ایمان
عصمت را اعم گردانیدیم از کلا الشرطین بلکه خلو از عیوب نسبی نیز مانند
ذمات آبا و عهد اتهامات و رذالت قبیله در این کتاب نیز بدین
اصطلاح جریان خواهد رفت و دلیل بر اشتراط عصمت مطلقاً
در امام وجوب خلو امام است از امام منفره که هر آینه مانع از انعقاد و
اطاعت است چنانکه در نبی بنا بر آنکه خلو مذکوره لامحاله لطفی است
ممکن بالضرورة پس واجب باشد بر حکیم تعالی و گرنه نقض غرض لازم آید
و مخالفین اگرچه عدالت را در امامت بیعت و اختیار شرط دانند و براءة
از عیوب را لازم شمرند لیکن طریان فسق و عیب را ممتنع ندانند و بهمین جدا

شود عصمت از انچه ایشان شرط دانند اعنی عدالت و براءت مذکورین
موضع سیم وجوب نص امامیه چون در امام عصمت را شرط دانند و عقول را
راهی نیست بمعرفت عصمت بنا بر انکه امریست باطنی پس واجب باشد
ورود نص بر او من عند الله تعالی و مخالفین چون عصمت را شرط ندانند
قایل بوجوب نص نباشند موضع چهارم افضلیت جمهور قائلین بحسن
وقبح عقلی افضلیت امام را واجب دانند بنا بر قبح تقدیم مفضول بر فاضل
وغیر ایشان واجب ندانند و از ابو الحسن اشعری نقل کرده اند قول
بوجوب افضلیت را با عدم قول بقبح عقلی بنا بر انکه امام هرگاه افضل
باشد کان اقرب الی انقیاد الناس له و اجتماع الاراء علی متابعته
ولان الامامة خلافة عن النبی ص فیجب ان یطلب لها من له رتبته
اعلی قیاسا علی النبوة کذا نقل فی شرح المقاصد موضع پنجم وجوب کون
الامام عن اشرف القبایل جمهور شرط دانند بودن امام را از قبیله قریش
که اشرف قبایل است بالاتفاق مگر خوارج و اکثر معتزله دلیل جمهور قوله ع
الائمة من قریش و قوله ع الولاة من قریش ما اطاعوا الله واستقاموا
الاوامره و قوله ع قدموا القریش ولا تقدموها و اجماع اصحابه یوم السقیفه

لما قالت

لما قالت الانصار منا امیر ومنکم امیر منعهم ابو بکر لعدم کونهم من قریش
ولم ینکر علیه احد من الصحابه فکان اجماعا دلیل مخالف ما نقل من قوله ص
اطیعوا اولوامر علیکم عبد حبشی اجذع ومن المعقول انه لا غیر بالنسب
فی القیام بمصالح الملل والدین بل بالعلم والتقوی والبصیرة فی الامور
والخبرة بالمصالح والقوة علی الاموال واجیب عن المنقول بان ذلک
فی غیر الامام من الحکام جمعا بین الادلة وعن المنقول بان شرف الانسان
وعظم قدره فی النفوس اثر ناما فی اجتماع الاراء وبذل الطاعة والانقیاد
والیق بذلک من قریش الذین هم اشرف الناس سیما وقد اختص علیهم
ختم الرسالة وانتشرت منهم الشریعة الباقیة الی یوم القیمة کذا قال فی شرح
المقاصد والعجب انه قال بعد ذلک واشترطت الشیعة امورا منها
ان یکون هاشمیا ولیس لهم فی ذلک شبهة فضلا عن حجة چه همانکه در جواب
دلیل عقلی مخالف گفته بعینه دلیل شیعه است در اعتبار هاشمیه چه هاشم
بلا شبهه اشرف بطون قریش است و ختم رسالت و انتشار شریعت
مخصوص ببطن هاشم از بطن قریش و حال انکه نزد شیعه تقدیم غیر اشرف
بر اشراف سیما با اجتماع سایر شرایط قبیح است عقلا پس حجت ایشان اوضح

بحجه باشد موضع ششم وجوب نصب امام که نصب امام واجبست
یا نه و بر تقدیر وجوب علینا ام علی الله سمعاً او عقلاً جمهور اهل سنت
واکثر معتزله بر آنند که واجبست نصب امام بر امة سمعاً وطایفه از معتزله
قایلند که واجبست بر امت عقلاً الشیعة علی انه واجب علی الله عقلاً
وطایفه نجدیه از طوایف خوارج قایلند بعدم وجوب اصلاً وابوبکر
اصم قایل است بعدم وجوب عند ظهور العدل والانصاف والامن
عن الوقوع فی الفتن ویوجب عند خلاف ذلک وبعضی قایلند
بعکس این اعنی یوجب عند الامن وبعدم وجوب عند الخوف مستند
اهل سنت بر وجوب سمعی بر امت چند وجه است الاول وهو العمدة
اجماع الصحابة حتی جعلوا ذلک اهم الواجبات واشتغلوا به عن دفن
الرسول ص وکذا عقیب فوت کل امام روایت کرده اند که ابوبکر بعد از
وفات رسول ص گفت یا ایها الناس من کان یعبد محمداً فان محمداً قد مات
ومن کان یعبد رب محمد فانه حی لا یموت ولا بد است واین امر را از
کسی که قایم بآن باشد پس بیارید رای خود را و به بینید که لایق این کیست
پس همه صحابه از همه جانب مبادرة نموده گفتند صدقت ولم یقل احد

انه

انه لا حاجة الی الامام و پوشیده نیست بر عاقل ضعف این دلیل چه
اجماع صحابه در اینجا محل منع است بل خلاف آن معلوم چنانکه ظاهر است
برادنی متتبع وحال آنکه کلام بر صحابه وارد است پیش از تحقق اجماع که بچه
مستند بودند بر وجوب تعیین امام که واجبی مثل دفن وتجهیز رسول را
گذاشتند وبآن مشغول شدند اگر وجوب عقلی مستند ایشان بود اهل
سنت قایل بآن نیستند واگر وجوب سمعی بود پیغمبر امر نکرده بود امت را
بتعیین امام بالاتفاق واجماع هنوز منعقد نشده بود وقران دلالت
نکرده وقیاس گنجایش نداشت وادله سمعیه منحصر است در این مذکورات
پس مستند صحابه که اتفاق در این امر کردند نتواند بود مگر هوای نفس ومیل
بباطل لهذا اجمعی که هوای نفس ومیل بباطل در بارهٔ ایشان کان نیست
مانند علی وعباس وابوذر وسلمان ومقداد وعمار که پوشیده نیست قدر
ومنزلت ایشان در آن اتفاق داخل نبودند ودیگر آنکه پادشاهی بر نبی را
مثلاً که موجود باشد عمی مثل عباس وپسر برادر ودامادی مثل علی که
باتفاق وصی وی بود بیگانگان را بدون اذن ایشان ومصلحت
با ایشان چگونه رسد تعیین جانشین ونایب وخلیفه برای وی کنند

اما نتواند بود صدور این کار از برای حقد و حسد و حیله و خدیعت
و عدم اعتنا باوامر و شان پادشاه و رئیس مذکور الحمد لله علی وضوح الحجة
وجود و هم شک نیست که اقامت حدود و سد ثغور و تجهیز جیوش
للجهاد و غیر ذلک من الامور المتعلقة بحفظ النظام و حمایت بیضة
الاسلام واجبست بر امت باوامر شارع و موقوف بر وجود امام پس
نصب امام مقدمه واجب باشد و مقدمه واجب واجب باشد چنانکه
در علم اصول مبین شده پس نصب امام واجب باشد بر امت بجهة وجوب
امور مذکوره بر ایشان و جواب ازین دلیل آنست که لا نسلم که امور مذکوره
واجب باشد بر امت بلکه واجبست بر امام یا بر امت بتقدیر تحقق امام
و اینکه امر بقطع السارق مثلا متوجه امت باشد مطلقا ممنوعست و مقدمه
واجب هرگاه وجوب مطلق نباشد واجب نیست مانند تحصیل نصاب بجهة
وجوب زکوة و اینکه دخل فیه مقید واجبست نه وجوب بخلاف وجوب
زکوة چنانکه شارح مقاصد گفته که مجرد دعوی است خالی از بیان و مادر مقام
منعیم از لو وجه سیم ان فی نصب الامام استجلاب منافع لا تحصی و استدفاع
مضار لا تخفی و کل ما هو کذلک فهو واجب اما الصغری فبالضرورة کما

قال الامام

قال الامام الرازی فی الاربعین او یکاد یلحق بالضروریات کما فی شرح
المقاصد و اما الکبری فبالاجماع و اعتراض کرده صاحب تلخیص محصل
برین دلیل بان الصغری عقلی من باب الحسن و القبح و لیس مذهبکم و الکبری
اوضح من الصغری فلا حاجة الی التعرض للاجماع یعنی شما هرگاه خلاف
مذهب گردید بنای صغری بدان نهاده شد کبری نیز بناء علی هذا اوضح
خواهد بود چه بر تقدیر وجوب عقلی وجوب دفع ضرر اوضح خواهد بود لا محاله
از اشتمال نصب امام بر استدفاع مضار و شارح مقاصد جواب گفته
ازین اعتراض باین طریق که بودن شئ مشتمل بر صلاح و فساد از محل
نزاع حسن و قبح باعتبار ثواب و عقاب اخرویست و کون دفع الضرر
واجبا بمعنی استحقاق تارکه العقاب عند الله تعالی لیس بواضح فضلا عن
الاوضح ثم قال و لا ینبغی ان یخفی مثل هذا علیه و لا ان یکون الرجل
العلم فی هذا الغایة من الضعف بالاعتراض و جوابش اینست که منافع
و مضار معتبره در صغری اعم است از اینکه دنیوی باشد یا اخروی
چه امامت ریاست عامه است در امور دنیوی و اخروی و صلاح
و فساد در امور دنیوی اگرچه محل نزاع حسن و قبح نیست لیکن در امور

امر دوی عین محل نزاع ولا بد است از عقلی بودن صغری و بنا
اعتبار هرگاه دعوی وضوح آن کنید لا محاله کبری اوضح ازین
خواهد بود چنانکه در تقریر اعتراض بیان کردیم ولا اقل اخفی از آن
نتواند بود پس حاجت بتعرض اجماع نباشد و از آنچه گفتیم ظاهر شد
که مشعوف باعتراض کیست چه فراموش کردن مذهب خود
در گرمی هنگامه جدال مبین این معنی است و مستند قائلین بوجوب
عقلی بر امت وجه سیم است از وجوه ثلثه مذکوره لیکن در کبری
تمسک بضرورة کنند نه باجماع چه ایشان قایلند بعقلیت حسن
وقبح پس اعتراض مذکوره بر ایشان وارد نیاید و جواب مستند ایشان
آنست که دفع ضرر فی الحقیقه بوجود امامی حاصل تواند شد که معصوم
و منصوص علیه باشد و نصب چنین امام از قدرة امت خارج است
لا محاله و نیز چون ثابت کنیم وجوب علی الله ساقط شود وجوب علی
الناس و قائلین بوجوب عقلی علی الله بسه فرقه اند اول اسماعیلیه
و اعتقاد ایشان آنست که معرفة الله حاصل نتواند شد مگر بتعلیم نبی
یا امام پس بر خدا تعیم که خالی نگرداند ارض را از معصومی که تعلیم معرفة الله

کند

کند خلایق را و چون ثابت شد استقلال عقل فی معرفة الله تعم
پس بطلان این مذهب ثابت شد دوم غلاة و هم یقولون انه
یجب علی الله نصب الامام لیعلم الناس احوال الاغذیة والادویة
والسموم المهلکة ویعرفهم الحرف والصناعات وضعفش ظاهر است
سیم اصحاب ما اعنی اثنی عشریه رضوان الله علیهم و مستند ما دو
وجه است یکی حاجت شریعت باقیه الی یوم القیمة بحافظی معصوم مامون
از تغییر و تحریف چنانکه محتاج است در ابتدا بمبلغی معصوم مامون و
حاجت شریعت در بقا بحافظی بغایت شبیه است بحاجت ممکن حادث
در بقا بعلت مبقیه چنانکه مذهب جمیع اهل تحقیق است دویم حاجت
مکلفین برئیس مطاع عالم عادل مامون از جور و میل پس وجود
امام لطف باشد برای مکلفین چه شک نیست که مکلف با وجود
امام نزدیک شود بفعل تکالیف و شک نیست در امکان وجود
امام در هر زمانی از ازمنه چه دانستی که مراد از امام معصوم نیست
مگر عالم عادل که عدالتش مامون باشد از بر طرف شدن و این معنی
جز بدادن نبی و تعیین و تنصیص وی متحقق نشود و تحقق علم و اصل

عدالت ضروری الامکان بل الوقوع است ونیز ظاهر است عدم
استلزام وجود امام مر مفاسد را چه هر مفسده که در وجود امام متوهم
شود نظر بمصالحی که مترتب بوجود اوست از غایت ندرت ملتفت
الیه نتواند بود و بیشتر دانستی که خیر کثیر بجهة شر قلیل است لامحاله
پس هیچگونه مانعی از وجود امامی که لطف است متصور نباشد
پس لامحاله نصب امام بر خدا تبع بر خلق تمام نشود پس لامحاله
نصب امام بر خدا تبع واجب باشد والا حجت خدا تبع بر خلق
تمام نشود وامنیت مراد از آنچه مستفیض است از علی بن ابی طالب ع
که انه قال لا تخلوا الارض عن قایم بحجة الله اما ظاهر مشهور او خایف
مستور لئلا یبطل حجج الله تعالی وبیناته وچون امام بجهة اتمام حجت واجب
باشد پس غیبت او وعدم تصرفش در امور بنا بر آنکه معصوم است از
تقصیر وی نتواند بود بلکه لامحاله از خوف اعادی وعدم انقیاد ناس
بسبب سوء اختیار ایشان باشد وهرگاه در این دلیل باین تقریر که
کردیم نیک تامل کنی بتوفیق الله تعالی وفضله قادر شوی بر دفع جمیع شبهات
که مخالفین درین مقام کنند مثل انه انما یکون لطفا اذا خلا عن جمیع
جهات القبح

جهات القبح وهو مم وان اداء الواجب وترک القبیح مع عدم الامام اکثر
ثوابا لکونهما اشق واقرب الی الاخلاص وانه انما یجب لو لم یقیم لطف آخر
مقامه کعصمة جمیع الناس وانه انما یکون لطفا اذا کان ظاهرا قاهرا زاجرا
عن القبایح قادرا علی تنفیذ الاحکام وهو لیس بلازم عندکم الی غیر ذلک
من شبه الواهیة التی لا یستحق الجواب ومستند طایفه از خوارج که قایلند
بنفی وجوب نصب امام بر انکه فتنهاست لان الاراء متخالفة
والاراء متباینة فیمیل کل حزب الی احد وتهیج الفتن ویقوم الحروب
وما هذا شانه لا یجب بل کان ینبغی ان لا یجوز الا ان احتمال الاتفاق
علی الواحد وتفرده باستجماع شرایط او ترجحه من بعض الجهات منع
الامتناع وواجب الجواز واز این دلیل ظاهر شود که مقصود ایشان
نفی وجوب نصب امام است بر امة لا علی الله چه منصوص بودن
از جانب خدا یا رسول موجب تفرد وترجح وقطع فتنه ونزاع تواند
شد وجواب از قبل قایلین بوجوب بر امة آنست که اعتبار ترجیح
بتقدم اعلم ثم الاورع ثم الامن ویا بانعقاد وبیعت دفع فتنه
تواند کرد ومستند امم عدم حاجت است نزد ظهور عدل بخلاف ظهور

ظلم و مستند عاکس آنست که وقت ظهور ظلم نصب امام سبب تمرد
شود و اسباب فتنه فزوده گردد ولا یخفی ضعفهما هفتم از مواضع اختلاف
ما به ینعقد الامامة یعنی امامت بچه چیز منعقد شود اتفقت الامة علی ان الرجل
لا یصیر اماما بمجرد صلاحیته الامامیة واجتماع الشرایط فیه بل لا بد من امر اخر
به ینعقد الامامة وان امر یکی از امور ثلثه است باتفاق امه نص و بیعت
و دعوت و خلافی نیست میان امت در این که نص موجب ثبوت امامت است
بلکه خلاف در دو امر دیگر است غیر طایفه صالحیه از زیدیه بر آنند که دعوت نیز
طریق است بر ثبوت و مراد از دعوت خواندن شخص است که قابلیت امامت
داشته باشد مردم البوی خود و مخالفت باطله و باجمله خروج بسیف
قالوا کل فاطمی خرج شاهرا بسیفه داعیا الی سبیل ربه فهو امام و موافق نیست
با زیدیه در اینمعنی بغیر از شیخ ابو علی الجبائی و صاحبان این مذهب را مستندی
نتواند بود و بطلانش بغایت ظاهر است سیما که مدعی عصمت نیستند
پس هر صاحب خروجی در هر قطری از اقطار اگر واجب الاتباع باشد
تعدد ائمه در وقت واحد لازم آید و مؤدی بفسادی شود که افحش از عدم
امام باشد اگرچه ایشان تعدد ائمه را جایز دانند لیکن با وجود بطلان عقلی
مخالف

مخالف اجماع محقق قبل از ظهور قول ایشان نیست و نزد جمهور اشاعره
و معتزله و خوارج و صالحیه از زیدیه امامت منعقد شود باختیار اهل حل
و عقد و بیعت کردن ایشان با کسی که مجتمع شرایط امامت باشد
من غیر ان یشترط اجماعهم علی ذلک ولا عدد محدود بل ینعقد بعقد
واحد منهم و گفته اند کما لهذا ابو بکر صبر نکرد و انتظار نکشید که خبر خلافت
آن منتشر شود در اقطار بلکه شروع کرد در امر خلافت بمجرد بیعت یکی یا دو
کس و لم ینکر علیه احد و اشعری شرط کرده که بیعت یکدو کس در حضور
جماعتی باشد تا دیگری دعوی عقد بیعت سر انتواند کرد متقدما علی ذلک
و اکثر معتزله که شرط کرده اند پنج عدد را حتی یصلح للامامة چنانکه در قضیه
شوری واقع شد و مستند قائلین به بیعت و اختیار دو وجه است
یکی آنکه طریق انعقاد امامت منحصر است در نص و بیعت بنا بر عدم اعتداد
بمذهب زیدیه و نص منتفی است در کسی که امامت او باجماع باشد
و هو ابو بکر دویم اشتغال صحابه بعد از وفات نبی ص و بعد از قتل عثمان
باختیار امام و عقد و بیعت من غیر نکیر فکان اجماعا فی کونه طریقا و لا عبرة
بمخالفة الشیعة و پوشیده نیست مخالفت این مذهب چه بالضرورة بیعت

بعضی از ائمه سیما بر سبیل خلافت و نیابت پیغمبر ص و از اینجاست
بغایت ظاهر حقیقت دین داری و ایمان این طایفه که بنای دین
خود را بمجرد وقوع گذاشته اند بدون آنکه دلالت کند بصحت وی
عقل یا نقل و بذکر لفظ اجماع و لفظ عدم نکیر تهویل مینماید و بآن
خود را تسلی میکنند و فریب عوام بیچاره میدهند و بر تقدیری
که اجماع که دعوی آن میکنند در وقتی از اوقات احتمال وقوع داشته
باشد در مبدء امر البته ادعای آن نتوانند کرد بنابر ظهور عدم اتفاق
علی ع و عباس و جماعتی کثیر از اعاظم صحابه مانند سلمان و ابوذر و مقداد
و عمار رضی الله عنهم حتی طلحه و زبیر و خود نیز مسلم دارند عدم اتفاق
مذکور را در مبدء امر و مدعی آنند که بعد از وقوع اتفاق حاصل شد پس
چگونه جایز باشد این متدین متحی بخلیفه اول را پیش از تحقق اتفاق اهل
حل و عقد شروع در امر خلافت و امامت و تصرف در امور دینی
و دنیوی کافه مسلمین و مجرد اظهار موافقت رای و اعتقاد تواند
کرد از آنچه گفتیم ظاهر شد حقیقت آنچه اکابر علمای این طایفه مانند فخر رازی
و فلان و بهمان در کتب کلامیه خود ایراد کرده اند که اگر علی ع راضی بخلافت

ابوبکر

ابوبکر نبودی و خلافت را حق خود دانستی هر آینه منازعه کردی و طلب
حق خود نمودی با کمال شجاعت که وی را بود و اتفاق جمعی بنی هاشم با او بلکه
جایز نبودی وی را تقاعد از طلب خود و منافی بود تهاون و اهمال با عصمت
که شیعه مدعی آنند چنانکه بعد از این خواهد آمد انشاء الله تعالی بدانکه نزد قائلین
بطریقه بیعت انعقاد امامت منحصر در آن نیست بلکه منعقد شود باستخلاف
امام و بقهر و استیلاء نیز و اعتبار علم و عدالت و سایر شروط معتبره
در امامت بیعت و استخلاف واجب دانند نه در امامت قهر و غلبه کما صرح
به شارح المقاصد و غیره و نزد شیعه امامیه امامت متحقق نشود مگر بنص من
قبل الله و قبل رسوله اما اینکه نص سببی است مستقل بجهة تحقق امامت
محتاج بدلیل نیست و متفق علیه است میان امت کما صرح به الفخر الرازی
فی الاربعین و اما انحصار ثبوت امامت در آن و عدم تحققش بغیر آن
مستند است بچند وجه اول وجوب عصمت و افضلیت از جمیع امت
و عالمیت بجمیع امور دینیه و لا سبیل الی معرفة تحقق ذلک فی شخص من
الاشخاص الا بالاخبار من الله تعالی و هو المراد من النص فلا یمکن تعیین
الامام بالاختیار و من لفیف چون امور مذکوره را شرط امامت ندانند

نزد ایشان امامت موقوف نباشد باخبار و نص چنانکه گذشت
دویم آنکه اهل بیعت را اختیار نیست در تعیین متولی قضا و احتساب
و قدرتی نیست بر تصرف و اجرای حکم بر اضعف ناس در اقل امور
فکیف یقدرون علی تولیة الریاسة الکبری و علی اقدار الغیر علی التصرف
فی الدین والدنیا لکافة الوری و مخالفین گاه منع صغری کنند مستندا
بما جوزه بعض فقهائهم من التحکیم فی القضاء و یجعل الشاهد القاضی قادرا
علی التصرف فی الغیر و گاه تسلیم آن کنند و گویند این بنا بر آنست که تولیة
امور مذکوره با وجود امام موکول بامام است پس نرسد رعیت را اما هرگاه
امام نباشد امت را رسد که تعیین امام بجهة خود کنند بنا بر آنکه کسی نیست
که تعیین امام ماکول بآن باشد کما هو الظاهر من شرح المقاصد و اما ظاهر
مواقف و صریح شرحش آنست که اگر امام نباشد لابد از قول بانعقاد قضا
به بیعت و کلام فخر رازی مؤید شرح مقاصد است حیث قال فی الاربعین
لا استبعاد فی ان یاذن الله تعالی فی تولیة الامام ولا یؤذن القضاء و پوشیده
نیست بر صاحب ادنی فطرتی ضعف فی جمیع ما قالوا اما حدیث
تحکیم یعنی حاکم ساختن کسی را بر خود باختیار خود در احکام شرعیه بدون
اذن

اذن ظاهر البطلانست سیما بر قواعد مخالفین که حسن و قبح را در احکام
الله شرعی محض دانند و اما قضیه شاهد بنا بر آنکه شاهد اقدار قاضی کنند
بر تصرف در غیر بلکه اقرار نیست مگر از شارع و شهادات امارتی است
بر تحقق حکم از قبل شارع و اما مدخلیت وجود و عدم امام در جواز و
عدم اختیار و کذا عدم استبعاد در اذن بر تعیین امام و عدم اذن
بر تولیت قضا اگر بر عکس بشود خالی از صورتی نبود اما علی فرض
فلا کما لا یخفی سیم آنکه نصب امام بجهة ازاله فتنه است و نیست
که تعیین او به بیعت و اختیار موجب زیادتی فتنه لاختلاف الآراء
و تباین الاهواء کما وقع فی ازمن علی ع و معاویه و مخالفین در جواب
گفته اند که اگر زمان نصب امام زمانی باشد که مردم منقاد حق باشند
و میل اهواء باطله کم باشد هر آینه در نصب امام باختیار نزاعی نباشد
و فتنه حادث نشود چه جهات ترجیح معلوم است بشرع و نزاع معاویه
در امامت علی نبود بل فی انه هل یجب علیه بیعته قبل اقتصاص من
قتل عثمان ام لا و اگر زمان ترفع و استعلا و حب جاه و میل باهوا باوجود
نص نیز مخالفت و فتنه واقع تواند شد و پوشیده نیست ضعف این جواب

چه با وجود نص میل باهواء و ارادهٔ مخالفت از اهل ایمان و ایقان
بغایت نادر باشد سیما در عزایم امور مثل امامت بخلاف آنکه نص
امامت بر کسی واقع نباشد چه میل امامت و سعی در تحصیل آن
محظور نخواهد بود و صدور این داعیه منافی ایمان و کمال ایقان نباشد
چه جهت ترجیح بنا بر این اجتهاد ظنی خواهد بود با علی ع با وجود نص از غیر
اخبار کردند و مستبعد بود و اگر نص نمیبود اخیار نیز مثل سلمان و ابوذر
و مقداد میکردند و مستبعد نمیبود و رکاکت توجیه منازعهٔ معاویه با علی ع
چه حاجت به بیان تواند بود چهارم ما اشرنا الیه سابقا من ان الامامة
خلافة الله و رسوله فیتوقف علی استخلافها بالضرورة و هو انما یحصل
بالنص لا بالاختیار الناس لان الثابت باختیار الناس خلافة منهم
لا من الله و رسوله ص و مخالفین در جواب گفته اند که اجماع دلالت کرد
بر این هر کرا امت خلیفه کنند خلیفهٔ خدا و رسول است و اتفاق امت
کاشف باشد که خدا و رسول استخلاف آن کرده اند و بیان دفعش
آنست که بیشتر اشاره شد بانکه اتفاق مذکور را مستندی نیست و اقول
انا لا نعلم مستند بل اقول انا نعلم ان لا مستند له بنا بر انکه مستندی

که ممکن است

که ممکن است در این اتفاق اذن پیغمبر است و امر او مر امت را بتعیین خلیفه
و معلوم است و متفق علیه عدم اذن و احتمال اینکه شاید اذن واقع شده
باشد لیکن نقل نکرده باشند للاستغناء عنه بالاجماع معلوم الانتفاست
و در عزایم امور مثل امامت و خلافت و منع مکابره ایست که استحقاق
جواب ندارد و ملتفت الیه نتواند بود و از آنچه گفتیم ظاهر شد بطلان کلام
موافق در جواب این دلیل که اختیار اهل بیعت مر امام را امارتست
که خدا و رسول آنرا علامت گردانیده بجهت تحقق حکم خود بخلافت و نیابت
امام مر ایشان را که علامت سایر الاحکام و بیان بطلانش آنست که سخن
ما در اماره گردانیدن خدا و رسول است که بچه معلوم تواند شد و قیاس
این بسایر احکام نتوان کرد چه در هر سایر احکام مانند شهادة شاهدین
نص متحقق است بکونها اماره بخلاف ما نحن فیه اگر گویند اتفاق مذکور اجماع است
و اجماع را مستندی است دال بر حجت و آن احادیثی است که دلالت
کرده بر عدم اجتماع امت بر خطا چنانکه سابقا مذکور شد جواب گوئیم که
بتقدیر تسلیم بعد از تحقق اجماع خللی از صورتی نیست اما سخن پیش از تحقق
اجماع است و در وقت اختیار اهل بیعت که بچه مستند اختیار آن توان

کرد و دانستی که مذهب ایشان انعقاد امامت است به بیعت بعض و موقوف
نیست بتحقق اجماع و بتقدیر توقف اجماع نیز بحث در وقت تحقق اجماع است
و حال آنکه احادیث مذکوره دلیل اجماع است نه مستند اجماع پنجم آنکه معلوم
و مقطوع به او سیرت و عادت نبی است ص که در ادنی غیبتی از مدینه
ترک استخلاف نکردی و همچنین بیان ادنی ما یحتاج الیه را من الفرایض
والسنن والآداب فی امر قضاء الحاجة اهمال نمودی و نیز معلوم است
از حال او ص که برامت خود مهربان تر و مشفق تر از پدر و مهربان بود
و بر اولادش و معلوم است از عادة پدران که در حین وفات ترک
وصیت بجهة اولاد خود نکنند و تعیین من یقوم امورهم کنند پس مقطوع
باشد عادت عدم اهمال نبی امت را و تعیین کردن وی کسی را
که قایم باشد بامور امت و ایضا قوله تع اکملت لکم دینکم اول دلیل است
بر آنکه تعیین امام کرده چه ظاهر است که وجود امام از مقومات دین
قویم و از اعظم کمالات شرع مستقیم است و حق سبحانه خبر داده باکمال
دین پس نتواند بود که تعیین امام نکرده باشد و مخالفین جواب گفته اند
که امور مذکوره مجرد استبعاد بیش نیست و امتناعی نتواند داشت و بر صاحب

ادنی

ادنی فطرتی ظاهر و لایح است آثار کمال ضعف از این جواب چه بملاحظه
عادات علم قطع عادی بامور مذکوره حاصل شود و عدم آن ممتنع باشد
عادت چنانکه در تقدیر دلیل اشاره شدن بان موضع هفتم از مواضع
اختلاف تعیین امام و خلیفه اول بعد از رسول ص جمهور اهل سنت
بر آنند که خلیفه اول بعد از رسول ص ابوبکر است بنا بر اجماع و انعقاد
بیعت و جمهور شیعه بر آنند که علی بن ابی طالب است ع بنا بر نص پیغمبر ص
بامامت علی ع هم نصوص جلیه و هم نصوص خفیه و بیان هر دو مذهب
در فصول آتیه بیاید فصل سیوم از باب سیوم از مقاله سیوم در ذکر
نص کردن پیغمبر ص بر علی بن ابی طالب ع بامامت و خلافت منصوص
جلیه جمهور اشاعره و معتزله و خوارج بر آنند که پیغمبر ص نص نکرد برای
احدی بامامت و خلافت و بعض از اهل سنت بر آنند که نص کرد بر
ابوبکر حسن بصری بر آنست که نص کرد بر ابوبکر نص خفی و هو تقدیمه ایاه فی الصلوة
و بعض دیگر بر آنند که نص کرد نص جلی و روایت دوات و کاغذ را
چنین ساخته اند که ائتونی بدوات و قرطاس اکتب لابی ابکر کتابا
لا یختلف فیه اثنان ثم قال یابی الله والمسلمون الا ابابکر و پوشیده نیست

بر عارف تتبع اختلاف این روایت وضعف مستند حسن بصری
ولهذا جمهور اهل سنت اعتبار آن نکرده قطع بعدم نص نموده اند و
تمسک به بیعت جسته وحال آنکه نزد امامیه ثابت شده که تقدیم در
صلوة تدلیسی بود که در حالت شدة مرض اهل غرض کرده بودند و
حضرت رسول ص بعد از افاقه واطلاع بدان باکمال ضعف تکیه بر دوش
علی وعباس نموده بمسجد تشریف فرمود وامامت مدلسه را ابوبکر نگذاشت
که باتمام رساند وبالجمله اهل سنت را اعتنایی بشان این نص نیست واعتمادی
اصلا بر آن ندارند اگر چه گاهی در مقام منع ذکر آن میکنند واینمعنی معلوم است
از کتب ایشان واگر نص مذکور فی الجمله اعتمادی میداشت واز عهده عشیت
وکارسازی آن میتوانستند بدر آمد هر آینه دست از آن بر نمیداشتند
وبه بیعت واجماعی که حقیقتش معلوم شد نمی آویختند وجمهور شیعه بر آنند
که نص کرد بر علی بن ابیطالب ع بنصوص خفیه وجلیه ونص خفی متفق
علیه است میان جمیع طوایف شیعه واما نص جلی مختص اند بآن جمهور امامیه
ومراد از نص جلی آنست که دلالت کند بر معنی مراد با ضرورة ومحتاج نباشد
بنوعی از استدلال مثل قوله ص علی امامکم وخلیفتی علیکم من بعدی وقوله ص
سلموا

سلموا علیه بامرة المؤمنین وقوله ص انت الخلیفة بعدی وقوله ص العلی
اخذ بیده هذا خلیفتی فیکم من بعدی فاسمعوا له واطیعوا وقوله ع وقد
جمع بنی عبد المطلب ایکم یبایعنی ویؤاخینی ویکون اخی ووصیی وخلیفتی
من بعدی فبایعه علی ع چه دلالت این حدیث بر امامت وخلافت
بعد از پیغمبر ضروری است مانند دلالت لفظ سما وارض وشجر وحجر بر
معنی مراد از این الفاظ ودلیل بر وجود این نصوص تواتر است نزد
امامیه خلف عن سلف چه راویان وناقلان این نصوص از شیعه
امامیه در هر طبقه از طبقات وزمانی از ازمنه از کثرت عدد ومتفرق
بلاد وعدم اجتماع باهم در مکانی از امکنه بحدی است که عقل تجویز نکند
اتفاق وتواطی ایشان را بر کذب وطریق تحصیل علم بتحقق این تواتر تتبع
کتب وتصانیف علماء امامیه است چه عدد رواة وعلماء مصنفین
امامیه در هر زمانی از کثرت بحدی است که شک نیست در بلوغ
بمرتبه تواتر ووجود علما ورواة وتصانیف بر متتبع مخفی نمیتواند
بود چنانکه مثلا وجود شعرا چه بر متتبعین اشعار پوشیده نتواند بود
وتفرق وروات مذکورین در بلاد بتباعده وملاقات وصحبت باهم

وعدم آن نیز معلوم است چنانکه در طبقهٔ شعرا مثلا وکمان اینکه این
کتب وتصانیف متکثره مجعول ومختلق باشد مانند آنست که جمیع دواوین
شعرا مجعول ومختلق باشد فظهر بطلان ما قاله علماء اهل السنة من ان دعوی
النص الجلی مما وضعه هشام بن سالم الحکم رضی الله ونصر بن الراوندی
وابو عیسی الوراق کما فی شرح المقاصد وغیره چه در زمان هشام بن الحکم از
علماء امامیه وثقات اثنی عشریه معروفین مشهورین مصنفین افزون از
حد تواتر بودند بلا شبهه همه از اصحاب ممدوحین ومعدلین ابی عبد الله
جعفر بن محمد الصادق ع واز اکثر انها کتب وتصانیف متواتر ومتداول
بین مخالفین اگر نسبت اختلاف اینمذهب واین قول بجعفر الصادق ع مینمودند
کنجایش داشت چه همه آن علما وثقات در اتران از اصحاب انحضرة بودند
در روات وثقات ومعتمدین وی وباین نسبت مشهور ومعروف حتی
که اینمذهب بین الجمهور ازاین جهت مشهور بمذهب جعفر شد ولیکن خوشا
مذهبی وطریقه که بتقدیر اختلاف مختلق انحضرت باشد اما چون جلالت
ومنزلت انحضرت بین الجمهور نه بمرتبه ایست که توهم اختلاف وابتداع
دربارهٔ آن توان نمود لهذا بعضی از مخالفین صرف این نسبت از انحضرت

نموده

نموده بهشام بن الحکم که از جملهٔ اصحاب انحضرتست متعلق ساخته اند در
حقیقت همان منصرف بانحضرتست لیکن صرفه در آن نیست وبالجمله تدین
انحضرت باین دین وهمچنین آباء واولاد وی از ائمهٔ طاهرین در ظهور
بمرتبه ایست که انکار آن واستبعاد از آن ملحق بانکار ضروریات واولیات
وکفی بذلک مستندا وبیچاره شارح مقاصد در این انکار بمثل رضی الله عنک
وارضاک ومثل جعلت فداک وامثال اینکه جناب مقدس رضوی ع در
ظهر عهدنامهٔ مامون بخط مبارک خود نوشته تمسک جسته واعتقاد تبری ائمهٔ
طاهرین ازاین مذهب کرده بهیهات بهیهات بلی دو شبهه است اهل سنت را
در انکار وجود نصوص مذکوره وتواتر آن که محتاج بدفع است ورفع استبعاد
از آن ویکی اینکه اگر نصوص مذکوره موجود میبود هر آینه متواتر می بود لتوافر الداعی
علی نقله واگر متواتر میبود افادهٔ علم بجهة ما میکرد لان ذلک هو مناط محل
التواتر وحال انکه افادهٔ علم نکرده وامام فخر رازی در اربعین سوگند
بخدا وایمان یاد کرده که خبر نصوص اثری که افادهٔ ظن کند در دلهای ما
نکرده فضلا عن القطع وجواب ازاین شبهه آنست که عدم افادهٔ علم نظر بشما
بنابر وجهی تواند که ضروری باشد وبیانش آنست که گاه باشد عدد ناقلین

بحدی وکیفیت نقل بنوعی باشد که احتمال تواطؤ و مواضعه بالبداهه
منتفی باشد ولهذا حاجت بنظر و تامل نباشد مانند علم ببلدان وگاه
باشد که بچنین باشد بلکه نفی احتمال تواطؤ موقوف بنظر و تامل در احوال
ناقلین باشد من حیث تباعد البلدان و تباین الاوطان وامثال ذلک
کما فی نحن فیه پس تواند بود که شما نیز اگر ملاحظه احوال ناقلین این نصوص
از علما و مصنفین امامیه و مطالعه کتب و تتبع مصنفات ایشان کنید شک
نکنید در صحت نصوص آن و جزم کنید بعدم احتمال مواضعه میان ناقلین آن وجه
دویم آنکه بیشتر دانسته شد که افادهٔ علم در خبر متواتر مشروط است زایلا علی الشرایط
المعتبره بخلو ذهن سامعین از اعتقاد جزم بنقیض مضمون خبر چه اگر سامعین جازم
بنقیض آن باشند البته افادهٔ علم نتواند کرد چنانکه در جمیع مسائل نظریه برهانیه پس
طریق استبصار و طلب حق در امثال این مقالات آنست که طالب خود را
متساوی النسبه بین طرفی الخلاف گرداند بنوعی که اگر نقیض مذهب و معتقد
وی جزمی در از خلفا عن سلف بر سر آن عناد و تعصب ورزیده ظاهر شود بلا
تامل و توقف و عصب انقیاد حق تواند کرد و بعد از آن تامل و ملاحظه در نصوص
مذکوره و احوال ناقلین آن و تتبع کتب و مصنفات علمای ای مذهب

نماید تا حق بر او ظاهر شود و علم حاصل گردد و اگر چنین کند و باین شرایط
عمل نماید سوگندی که فخر رازی یاد کرده اضعاف آن یاد مینمایم و ضامن میشوم
که البته حاصل شود و حق ظاهر گردد و شبهه دویم آنکه اگر نص بر علی ع موجود
و متواتر میبود هر آینه علی محاجه و منازعه مینمود و طلب حق خود میکرد و جایز
نبود او را اگر تقاعد از آن کند سیما با عصبتی که شیعه مدعی آنند و نیز اگر خلافت
حق او میبود بنصوص مذکوره تهاون و عدم قبول خلافت بعد از قتل عثمان
جایز نبود و حال آنکه چون عرض خلافت باو کردند تا چند روز قبول ننمود
میگفت دیگری را اختیار کنید و نیز اگر وجود نص محقق و متواتر میبود هر آینه
علی ع با معاویه بآن محاجه مینمودند نه بیعت مهاجرین و انصار و بالجمله جمیع
امور مذکوره دلیل است بر عدم نص و آنچه شیعه متعذر یافتند که طلب
حق نموده منازعه و محاربه با بوبکر نکردن مبنی بر خوف و تقیه بود صورتی
ندارد بنا بر آنکه هنوز اول نزاع بود و خلافت استقرار نیافته و شوکت
بهم نرسیده و حال آنکه علی ع در کمال باس و شجاعت و پردلی بود و بنی
عبد المطلب همه با او بودند و اکثر مهاجرین و انصار و اجلهٔ صحابهٔ کبار
مطیع و منقاد او و کانت فاطمه ع مع علو منزلتها زوجته و الحسن و الحسین صلوات الله

وسلامه علیهما مع کونهما سبطی رسول الله ص کانا ولدیه والعباس مع علو
قدره کان معه حتی روی انه قال لعلی امدد یدک ابایعک حتی یقول
الناس بایع عم رسول الله ابن عمه فلا یخلف فیک اثنان والزبیر مع شجاعته
کان معه حتی قیل انه سل السیف وقال لا ارضی بخلافة ابی بکر وقال ابو
سفیان ارضیتم یا بنی عبد مناف ان یلی علیکم تیمی والله لاملأن الوادی
خیلا ورجلا وانصار خود فاطمه مکرده میداشتند ابوبکر را بنا بر آنکه بروایت
الائمه من قریش دفع ایشان از توقع خلافت نموده محروم مطلق کردانید و نیز
ممتنع است عادة که کافه اصحاب عارف بنصوص مذکوره باشند و همه
اتفاق کنند در کتمان آن و یکی از انها اظهار نکند و حال آنکه عمر خود در اطاعت
وخدمتکاری و جان فشانی رسول کذرانیده باشد و صرف اموال خود در راه
او کرده و بذل نصرت و یاری حسب المقدور نموده همه یکبار اینچنین
مخالفتی بظهور رسانند و کتمان نفس دی نمایند لاجل شیخ ضعیف
جبان علی رایکم لا مال له ولا شوکة و اکر نصی میبود هر آینه انصار بآن
متمسک شده دفع ابوبکر از خلافت می نمودند چنانکه او دفع ایشان نمود بروایت
مذکوره و فخر رازی در کتب اربعین کفته که امر شیعه بغایة عجیب است چه کاهی
در وصف

در وصف شجاعت علی ع بکذری میرسند که از مقتضای عقول بیرون
باشد و کاهی در ضعف و عجز بمرتبه تنزل می نمایند که با شیخ ضعیف جبانی
باعتقاد ایشان بر نیاید و اینهمه نیز لا محاله از معقول خارج باشد و جواب
ازین شبهه آنست که این تقریر اکرچه خالی از عام پسندی نیست اما نزد
خواص و کار آکاهان و مستبصران در حقایق امور و متدبران در تتبع
روایات و تواریخ و سیر و احوال صحابه بغایة ضعیف و بی صورتست
بجهة آنکه بر علی ع واجب نبود منازعه و مخاصمه با قوم و طلب حق بنصب
حروب و فتنه و آشوب بلکه بر قوم واجب بود سر قدم او نهادن و کمر اطاعت
وخدمتکاری بر میان بستن و بر آنحضرت زیاده ازین نبود که امتناع ازین
امر نماید و خود را در معرض قبول این شغل در آرد چه امامت و خلافتی که ما
حق او میدانیم امریست الهی و فرمانی است نبوی و ریاستی است ربانی و
وجوبی است متعلق بطرفین امام و رعیت و رئیس و مرؤس و واجب
بر امام و رئیس در مبدء اظهار شان خود است اکر ظاهر نباشد و قبول
مباشرت و واجب بر رعیت و مرؤس طلب و معرفت امام و رئیس بعد از
معرفت و جدان انقیاد و طاعت و چون اظهار تعریف امام و رئیس

وخلیفه از رسول ص بصدور نصوص بفعل آمده بود واجب بر همه اصحاب
مبادرت بود بخدمت امام منصوص علیه و مهیا شدن بجهة قبول امر و امتثال
فرمان نه واگذاشتن امام و مشغول شدن بتعیین خلیفه و مخالفت
کردن نص پیغمبر ص و اصحاب چون امام را بتجهیز پیغمبر گذاشتند و بر امور وی
اصلا نگشتند و بتعیین امام و خلیفه از نزد خود و برایهای خود مشغول
شدند و تا هنگام فراغت امام منصوص علیه تعیین خلیفه کرده کمر اطاعت
و انقیاد وی بر میان بستند بر امام علیه متروک الامر واجب نبود مگر محاربه
و منازعه و مخاصمه با کافه اصحاب بستن و چگونه باشد واجب باشد که منازعه
و مخاصمه موقوف بوجود اعوان و انصار است و علی ع هر چند متصف بکمال
شجاعت بود شجاعت یکتن بتقدیر یکدو معاون نیز با قاطبه اصحاب و قبایل
اعراب چه تواند کرد و چگونه عجزی و ضعفی برای آنحضرت ثابت تواند شد
و از اینکه بطریق خرق عادت تواند کرد بر انبیا و اوصیا نیست که بخرق عادة
اقتای خصم خود کنند و نیز مصلحت در افنای و تفریق کلمه نبود و ابوسفیان را
چه پروا بود از اینکه اسلام برطرف شود و شریعت برهم خورد بلکه غرضش
از ملامت بن عبد مناف نبود مگر تهییج فتنه و آشوب و قتال و هلاک مسلمانان
تا بکام

تا بکام دل خود برسد و کفر و شرک باطن را ظاهر سازد و بخاطر جمع بضلالت
جاهلیت اولی عود تواند نمود و ساده لوحی می باید که ابوسفیان و اولاد
و اتباع او را مؤمن و مسلمان صفتی داند و از جمله اهل دین شمارد و بافعال
و اقوال ایشان اعتماد نماید علی ع باتفاق عقلا سید ارباب عقول و قدوهٔ
اهل هوش بود چگونه سخن هر کس را نشناسد و راه بقصد و غرض هر کس بنزد و آنکه
آنحضرت قبول بیعت عباس نفرمود بنا بر آن بود که امر آنحضرت موقوف بیعت
نبود بلکه حق وی بنص و تصریح ثابت و محقق بود و بیعت عباس در اظهار
و اثبات حق وی زیادتی بر نص رسول نتوانست نمود هرگاه مخالفت
نص رسول نمودند عدم اعتداد به بیعت عباس و مخالفت آن صعوبتی
نداشت و حال آنکه بیعت ابوبکر در میان بود و با وجود آن قبول بیعت
عباس نمودن فرع باب خلاف و تفریق کلمه بود و مؤید اینست آنچه جماعتی
از علما کما قال فی الطرائف روایت کرده اند که چون عباس بعلی گفت که دست
بده تا با تو بیعت کنم بخلافت علی اعتذار نمود بعلت نامرد و خوف ارتداد اکثر
مسلمین و طمع کفار در اسلام و ان الله امره بالصبر کما جرت علیه سنة جماعة
من الانبیاء و الاوصیاء حتی یجدوا انصارا یقوم بهم الحجة و نیز قبول بیعت عباس

کردن و در ثبوت حق تمسک به بیعت عباس جستن تمکین مخالفان
بود در اعتبار بیعت بعد از قتل عثمان نداشت چه اینحال مبدأ امر بود و در
زمان عثمان امر بیعت بقرار یافتن خلیفتین بمجرد بیعت مستقر شده و بنا
براین بود مضایقه و تهاون علی ع در قبول خلافت بعد از عثمان چه بر آن
حضرت نبود قبول خلافت بیعت کردن و آن خلافتی نبود که خدا و رسول
حق وی گردانیده بودند تا واجب باشد بر او قبول کردن آن و جایز نباشد
تهاون در آن و نیز همان بود سبب آنکه حضرت در مخاصمهٔ معاویه به بیعت
مستند شد نه بنص چه نص متروک شده بود و اعتبار بیعت متعین گشته
و اما حکایت انخداع انصار از ابوبکر و معارضه نکردن با او و قبول خلافت او
کردن و بیعت نمودن با او موقوفست بمطلع گشتن بحقیقت حال و بیانش
بوجه اجمال و قدر مشترک روایات و اخبار و سیر تواریخ آنست که حضرت
رسول ص پیش از حدوث عارضهٔ مرض الموت اسامة بن زید را امیر لشکر
کرده بودند و صحابه را مامور ساخت بمتابعت وی در مسیر بجانب موته
و فلسطین و در مرض الموت روزی تکیه بر دوش علی و عباس کرده نزد اصحاب
که بر در خانهٔ مبارک ازدحام نموده بودند بیرون آمد و وصیت بلیغی فرمود و

واسامه را

واسامه را امر نمود بخروج با مهاجر و انصار اسامه گفت دستوری ده که
آنقدر اقامت کنیم که عارضه بصحت مبدل شود که دلهای ما تاب ندارد که
ترا باینحال گذاشته از خدمت تو دوری نمائیم حضرت تاکید بلیغ و مبالغهٔ
عظیم در خروج نمود و مکرر فرمود که جهز و اجیش اسامة لعن الله المتخلف
عن جیش اسامة فی الحال بیرون رفته بیکفرسخی مدینه معسکر ساخت و منادی
رسول الله ص منادی داد که تخلف از جیش اسامه مکنید و هر که تخلف کند
لعنت خدا و رسول بر وی باد و از جملهٔ جماعتی که مامور بودند بمتابعت
اسامه و خروج از مدینه ابوبکر و عمر و ابو عبیدهٔ جراح بود و اسامه در کوچ
کردن از معسکر تعجیل مینموده و اصحاب تعلل مینمودند و منتظر بودند که حال
رسول ص چون شود تا مرض رسول اشتداد یافته بعد از دو روز از خروج
اسامه بمعسکر وفات یافت لشکر خبردار شده مراجعت نمودند و در مدینه
ازدحام و غلغلهٔ عجب و حالتی غریب روی نمود ابوبکر بر ناقه سوار شده
بر در مسجد آمد و بانگ که ایها الناس که اگر محمد مرد رب محمد زنده است
کلامی که سابقا مذکور شد بر زبان راند و انصار این سخن شنیده روی
بخانهٔ سعد بن عباده نهادند که بزرگ و سید قبیلهٔ خزرج بود از انصار

دیمار بود و ویرا بسقیفهٔ بنی ساعده که محفل اجتماع و دیوان ایشان بود
آوردند عمر خبردار شد بابوبکر رسانید و ابوعبیده هر سه روی بسقیفه
نهادند و ازدحامی عظیم در سقیفه رو داد و بعد از گفتگوی بسیار ابوبکر
با انصار گفت من شما را بابوعبیده یا بعمر دعوت میکنم و هر دو را سزاوار
خلافت میدانم ایشان هر دو بابوبکر گفتند حاشا که ما بر تو تقدم کنیم و انت
صاحب الغار و ثانی اثنین و انت احق بهذا الامر انصار گفتند ما باین
راضی نیستیم و باین قضیه همداستان نشویم بل منا امیر و منکم امیر ابوبکر
مدح و ثنای انصار آغاز نهاده فضل و تقدم ایشان را بیان کرد عمر بانک
برآورد که هیهات هیهات دو شمشیر در یک غلاف نگنجد و بالجمله مر انصار را
بروایة الائمة من قریش و بوعدهٔ آنکه وزارت از ایشان باشد تسکین
میداد و انصار بامارهٔ سعد بن عباده غلوی عظیم داشتند و بشیر بن سعد
انصاری که سید و بزرگ قبیلهٔ اوس از انصار بود و بر سعد بن عباده
حسد برد که مبادا انصار سعد را امیر گردانند در فساد این امر کوشیده با ثلثه
انصار مذکور همداستان شده بامارهٔ قریش رضا داد و ابوبکر اعادهٔ کلام
سابق نموده گفت بهر کدام از ابوعبیده و عمر که خواهید بیعت کنید و این هر دو

نیز

نیز تکرار کلام خود نموده با ابوبکر بیعت نمودند و بشیر بن سعد گفت انا
ثالثکما و او نیز بیعت کرد و قبیلهٔ اوس دیدند که سید ایشان بابوبکر بیعت کرد
بیک مبادرت نموده بیعت مینمودند و ازدحام عظیم شده سعد بن عباده
که مریض بود نزدیک شد که در زیر دست و پا هلاک شود فریاد برآورد
که قتلتمونی فقال عمر اقتلوا سعدا قتله الله قیس پسر سعد برخواست بملجیه عمر
آویخت و خشونت و دشنام آغاز نهاد و ابوبکر برفق و مدارا تسکین فتنه
داد سعد بن عباده را برداشته بخانهٔ وی بردند و روزی دیگر نزد وی
فرستادند که بابوبکر بیعت کند گفت لا والله حتی ارمیکم بکل سهم فی
کنانتی و اخضب منکم سنان رمحی و اضربکم بسیفی و اقاتلکم عن اتبعنی من
اهل بیتی و عشیرتی و ایم الله لو اجتمع الجن و الانس ما بایعتکما ایها
العاصیان الجاهلان بشیر بن سعد گفت او مردی لجوج است و ویرا رها کنید
فلیس ترکه بضار پس ترک سعد نمودند و سعد با ایشان بیعت نکرد تا زمان
عمر بیعت نکرده از دنیا رفت و بالجمله در آن روز صحابه در منازعهٔ خلافت بودند
و علی ع با جمعی از بنی هاشم مشغول بتجهیز رسول ص بعد از فراغت از آن مهم
در مسجد نشسته بنو هاشم نزد وی مجتمع شدند و بنو امیه بر عثمان و بنو زهره

بر عبدالرحمن اجتماع کرده همگی در مسجد بودند که ابوبکر و عمر و ابو عبیده
کار خلافت ساخته و پرداخته بمسجد حاضر شدند و گفتند چه نشسته اید
قوموا فبایعوا ابابکر فقد بایعه الانصار والناس عثمان و عبدالرحمن
با اتباع خود بیعت نمودند و علی ع بمنزل تشریف نمود پس عمر با اسید بن
حصین و سلمه بن سلامه و جماعتی نزد علی ع و بنی هاشم رفت و گفت
بیعت کنید با ابوبکر زبیر شمشیر کشید که بر عمر زند سلمه بن سلامه شمشیر از دستش
کشید و عمر از او گرفته بزمین زد شکسته شد پس جماعت بنی هاشم نزد ابوبکر
حاضر شدند و عمر گفت بایعوا ابابکر فقد بایعه الناس و اگر ابا کنید هر آینه
شمشیر در شما گذاریم پس بنو هاشم یکیک مبادرت به بیعت کردند تا کسی
نماند مگر علی ع فقالوا له بایع ابی بکر فقال ع انا احق بهذا الامر منه وانتم
بالبیعة له چه شما بجهت قریشیت و قرابت رسول در این امر بر انصار غالب
شدید و از دست ایشان گرفتید و انا احق علیکم بمثل ما احتججتم علی
الانصار انا اولی برسول الله حیا و میتا و انا وصیه و وزیره و مستودع
سره و علمه و معلوم است که حضرت با ایشان در اینوقت که ترک
نصوص کرده بودند و خلافت را بقرابت رسول صاحب شده و در مقام

شدة

شدة و محافظت بیعت بر سبیل عنف و غلظت بودند اگر محاجه بنصوص
میکرد هر آینه چون متفقن بخطبه جمع صحابه بود از مهاجر و انصار در مخالفت
رسول و ترک منصوص لامحاله ایمعنی در تغلیظ و تشدید ایشان میافزود
و بالضروره انکار آن و عناد و لجاج و مکابره در آن لازم میبود پس مناسب
بود با ایشان محاجه کردن با آنچه ایشان با انصار کرده بودند و آن فی الحقیقه
تعلیمی و تلقینی بود مر انصار را که بخلافت ابوبکر با طبع راضی نبودند لیکن چون
شقاوت کار خود کرده بود نفعی نکرد و متفطن نشدند و عارف فطن را
از تامل در این منقول حقیقت حال بغایت ظاهر تواند شد و اما استبعاد
در اینکه اصحاب رسول ص چگونه ترک نص و مخالفت امر وی کرده اقدام
بر چنین امری نمودند بغایت عجیب است از کسی که مطلع باحوال صحابه بوده و
در سیر و تواریخ و اخبار و روایات خوض نموده باشد و بس است در دفع
این استبعاد آنچه از عمر بظهور رسید در منع کتابه وصیت رسول در
حالت مرض الموت چنانکه شمه از آن مذکور شد و ابن ابی الحدید که یکی از
اعاظم علمای اهل سنت است که گفت پرسیدم از استاد خود فلان که از
اعاظم علمای ایشانست که آیا ممکن باشد و جایز بود آنچه رافضیه مدعی اند

از نص علی ع او روا باشد صدور نص و سماع صحابه مر انرا و افضای آن
آن بالکلیه و اقدام بمخالفت آن استاد ازین سؤال بغایت آشفته شده انکار
گفت بلی ممکن است و بعید نیست وقوع این قضیه چه اعیان صحابه مانند
ابوبکر و عمر و امثال ایشان همیشه در حیوة رسول ص با وی معارضه میکردند
و احکام وی را تغییر میدادند و قریب بسی قضیه یا متجاوز از اینقوله ذکر نموده
از جمله آنکه روزی حضرت رسول ص نعلین مبارک خود را به بلال یا ابو
هریره علی تردد معنی داد که در شهر مدینه در کوچه و بازار منادی کند که من قال
لا اله الا الله دخل الجنة عمر در بازار باو رسیده خشونت آغاز نهاد و نعلین
از دست او گرفته نزد رسول آمد که میخواهی مسلمانان دست از اعمال صالحه
بردارند و غلظت بسیار نمود حضرت گوش بسخن عمر کرده تغییر آن امر فرمود
و از جمله انها حکایت قلم و کاغذ طلبید در حالت مرض الموت را نقل کرده
و بالجمله گفت که چون ایشان احکام و اوامر رسول را در زمان حیوة وی
تغییر میدادند و از پیش میرفت و عامه صحابه اینحالت مشاهده می نمودند
چرا نتواند بود که بعد از وفات وی نیز بنا بر مصلحتی که دانسته باشند تغییر
وصیت وی کنند و بمقتضای مصلحت وقت عمل نمایند و از جمله مصلحتها
گفته اند

گفته اند آن بود که خاطر اکثر صحابه از علی ع گران بود و با تطبع بانجناب
تفاری داشتند بنا بر آنکه کم بود از صحابه که علی ع خونی وی نباشد
و پدر وی و برادر و اعمام و اخوان و قبیله و عشیره وی در دست آنحضرة
مقتول نشده باشد و نیز تصلب آنحضرت در دین و در اجرای اوامر و نواهی
الهی و عدم مداهنه وی در اقامت حدود الله و بقیه احکام الله معلوم
همه بود و هیچکس نیست که مداهنه و مساهله در این امور مطبوع وی نباشد
و جماعتی را که غرضی دیگر نبود لا اقل این غرض موجب تهاون در اظهار حق
و تغافل از آن میشد و نیز وصیت و نص موجب آن بود که امامت و خلافت
مخصوص بر جماعتی محصور و عددی معدود باشد و اینمعنی موافق طبع مردم
نبود چه میخواستند امامت و خلافت متداول باشد بین الناس مانند سلطنت
تا هر کس و بهر سلسله منتقل تواند شد و غلبه حب و جاه و ریاست در طباع
جمیع ناس سیما قبایل عرب معلوم است و عمده در تجویز جمیع امور مذکوره تجویز
مخالفت رسول است باجتهاد و اعتقاد اجتهاد در پیغمبر چنانکه مذهب اهل
سنت است و بنا بر اینکه چه استبعادی باشد در مخالفت نص نیز یکی از مخالفتها
که از هر یک واقع میشده و هرگاه که از عمر که افضل ناس باشد بعد از ابی بکر

باعتقاد ایشان مخالفت منع کتابت و سایر مخالفتها در حیوة رسول
واقع تواند شد و هیچگونه استبعاد نباشد پس از سایر ناس که دون مرتبه
او باشند بمراتب کثیره اخفای خبر چند که شنیده باشند و عدم اظهار آن
بعد از وفات رسول یا میل و رغبت افاضل ناس باخفاء آن و احتمال
اینکه مبنی بر اجتهادی و گمان مصلحتی باشد چه استبعاد تواند داشت و حال
آنکه اهل سنت در کتب احادیث خود نقل کرده اند روایتی که دال است
بر ارتداد صحابه بعد از پیغمبر و ایشانرا بر آنچه احداث خواهند کرد بعد از وفات
وی و گواهی دادن پیغمبر بر ضلال ایشان از جمله در کتاب طوایف نقل
کرده از کتاب جمع بین الصحیحین فی الحدیث الثامن والعشرین من
المتفق علیه از سهل بن سعد که گفت شنیدم از رسول ص که میگفت من
پیش از شما وارد خواهم شد بر حوض و آن حوضی است که هر که بر او وارد
شود از آن بیاشامد و هر که از آن بیاشامد هرگز تشنه نشود و بعد از
من وارد خواهد شد بر من اقوامی که من ایشانرا شناسم و ایشان مرا
شناسند ثم یحال بینی و بینهم یعنی ایشانرا منع کنند از من پس من گویم که ایشان
از من اند فیقال انک لا تدری ما احدثوا بعدک یعنی تو نمیدانی که ایشان
بعد از

بعد از تو چه کرده اند فاقول سحقا سحقا لمن بدل بعدی و غیر یعنی دوری
باد از من کسی را که تغییر و تبدیل گفته من کرده بعد از من و ایضا فی الجمع
بین الصحیحین فی الحدیث الستین من المتفق علیه من مسند عبد الله بن
عباس قال ان النبی ص قال لا وانه سیجاء برجال من امتی فیؤخذ
بهم ذات الشمال فاقول یا رب اصحابی فیقال انک لا تدری ما احدثوا
بعدک فاقول قال عبد الصالح وکنت علیهم شهیدا ما دمت فیهم الی قوله
العزیز الحکیم قال فیقال لی انهم لم یزالوا مرتدین علی اعقابهم منذ فارقتهم یعنی
زود باشد که آورده شوند نزد من مردانی از امت من پس ایشانرا بگیرند و بجانب
اصحاب شمال برند پس من گویم همچنانکه عبد صالح عیسی ع یعنی آیه که در قرآن
حکایت از عیسی کرده شده خاتم و مضمون آن آیه با آیات قبل آنست
که چون در روز قیامت خدا تعالی بعیسی گوید آیا تو گفته بودی مر قوم خود را
که ترا و مادر ترا الهه اخذ کنند و بخدا پرستش نمایند عیسی ع گوید بار خدایا
من چون گفته باشم چیزی که حق من نیست گفتن آن و من نگفته ام با ایشان
مگر آنچه تو فرموده بودی و آن عبادت پروردگار من و ایشانست و من شاهد
بودم بر ایشان مادامی که بودم در میان ایشان و چون توفی من کردی تو

رقیب وناظر بر ایشان بودی وتو بر همه چیز ناشاهدی اگر عذاب کنی
ایشانرا هر آینه بندگان تواند کسی را سخن نتواند بود واگر عفو کنی از ایشان
پس تو غالبی ودانا بمصالح پس حضرت میفرماید که من چون آیهٔ مذکوره را خوانم
قایل گویند که ایشان بعد از تو همیشه بر میگشتند بعقب خود از زمان که تو
از ایشان مفارقت کردی وایضا فی الکتاب المذکور فی الحدیث الحادی والثلثین
بعد المائة من المتفق علیه من مسند انس بن مالک قال ان النبی ص قال یردن
علی الحوض رجال ممن صاحبنی حتی اذا رایتهم ورفعوا الی اختلجوا من دونی فلاقول
ای رب اصیحابی اصیحابی فلیقالن لی انک لاتدری ما احدثوا بعدک وارد خواهند
شد بر من در کنار حوض مردانی که صحبت من دریافته باشند تا آنکه چون
به بینم ایشانرا وخواهند که بیالا بیایند نزد من در ربوده شوند از نزد من پس
من خواهم گفت بار خدایا اینان اصحاب من اند پس در جواب گفته شوم که
تو نمیدانی که ایشان چه کرده اند بعد از تو ونیز احادیث بسیار در کتاب مذکور
از ابی هریره واز عایشه واز اسماء بنت ابی بکر واز سعد بن مسیب واز عبد الله
بن مسعود واز حذیفة بن الیمان وغیرهم از هر یک بطریق کثیره نقل کرده که
مضمون همه نزدیک است بآنچه مذکور شد وحاجت بتطویل نیست وظاهر است

بر عارف

بر عارف فطن که ارتداد منصوب بصحابه بعد از پیغمبر وتغییر وتبدیل واحداث
ما احدثوا نتواند بود مگر آنچه با علی ع وفاطمه صلوات الله علیها وباسایر اهل
البیت صلوات الله علیهم بیواسطه یا بواسطه کردند از غصب حقوق ایشان
ودفع ایشان از مراتب ومقاماتی که حق سبحانه وتعالی برای ایشان تعیین
کرده بود وپیغمبر ص خبر آن داده وبالجمله هرگاه رسول خبر از ارتداد ایشان
داده باشد وبصحت رسیده در کتب خود وصحاح احادیث خود نقل کنید
واستبعاد ننمایید از پنهان داشتن خبری چند که شنیده باشند وبنابر اجتهاد
ومصلحتی که شما تجویز کنید اظهار آن نکرده یا انکار هم کرده چه استبعاد باید کرد
اما اینکه همه اصحاب کتمان کردند وهیچکس اظهار نکرد خلاف واقع است
بلکه هر کس از صحابه که اعتنایی بدنیا نداشت وغرضی در خاطرش نبود
اظهار کرد وغایتی مترتب نشد چه در همان روز که بیعت ابی بکر منعقد
شد وتکلیف بیعت بعلی ع کردند وعلی امتناع نمود وبا ایشان محاجه
کرده بآنچه شمهٔ از آن مذکور شد وگفت زیاده بر آنچه مذکور شد که یا معشر
المهاجرین والانصار الله الله لاتنسوا عهد نبیکم الیکم فی امری ولا
تخرجوا سلطان محمد من داره وقعر بیته الی دوره کم وقعر بیوتکم ولا تدفعوا

اهله عن حقه ومقامه فی الناس فوالله فوالله یا معاشر الجمع ان الله
قضی وحکم ونبیه اعلم وانتم تعلمون انا اهل البیت احق بهذا الامر
منکم ما کان القاری لکتاب الله الفقیه فی دین الله المصطلع بامر الرعیه
والله انه لفینا لا فیکم فلا تتبعوا الهوی فتزدادوا من الحق بعدا وتفسدوا
قدیمکم بشر من حدیثکم یعنی حذر کنید از خدا ایشم و فراموش مکنید عهد پیغمبر
خود را در بارهٔ من و سلطنت محمد را صلعم بیرون مبرید از سرای و پنج خانهٔ وی
بسوی سراهای خود و پنج خانهای خود و دفع مکنید اهل و سزاوار حق را
از حق و مقامی که او راست در میان مردم بدرستیکه خدایتعم حکم کرده و
نبی او اعلام نموده و شما همه میدانید که ما اهل بیت احق و اولائیم بامر از شما
مادامی که قاری کلام الله و فقیه فی دین الله و مصطلع یعنی قوی و دانا
بامر رعیت در میان ما اهل البیت باشد و همه میدانید که چنین کسی در ما است
نه در میان شما پس پردی برای خود مکنید که هر آینه دوری از حق افزاید
و فاسد مکنید علمهای قدیم خود را بدیهای جدید خود و چون حضرت
این کلام مذکور را ادا فرمود بشیر بن سعد انصاری و سایر انصار همه گفتند
یا ابا الحسن اگر این سخن که فرمودی پیش از بیعت ابی بکر از تو می شنیدیم وی

دو نمیم

دانستیم که ترا رغبت بخلافت هست هر آینه با تو بیعت میکردیم و دو کس
با تو خلاف نمی ورزید حضرت فرمود که من حضرت رسول را صلعم تجهیز نکرده
و دفن ننموده میآمدم و با شما منازعه در خلافت میکردم والله که من عمر ترسیدم
که کسی با ما اهل البیت منازعه کند در خلافت و گمان نداشتم که حضرت
رسول صلعم روز غدیر برای کسی گذاشته باشد و قایلی را راه سخن تواند بود پس
بگواهی طلبید مردم را در قضیهٔ غدیر زید بن ارقم روایت کرد که دوازده کس
از اعیان اصحابه که از حاضران بدر بودند گواهی دادند و من نیز داشتم گواهی
ندادم و کتمان نمودم از آنست که حق تعم بصرم را از من گرفت و نابینا شدم
و در آن روز آواز بلند کردید و گفتگو بسیار شد عمر ترسید که مردم گوش بسخن
علی ع کنند و ارادهٔ وی منفسخ شود پس گفت یا ابا الحسن خدایتعم مقلب
القلوبست دل ترا بسوی ما خواهد گردانید و گمان ندارم که تو مخالفت
جماعت روا داشته باشی و مردم منصرف شدند و ابان بن تغلب روایت کرده
گفت پرسیدم از ابی عبد الله جعفر بن محمد الصادق ع که آیا هیچکس از اصحاب
رسول صلعم بر فعل ابو بکر و بجای رسول الله نشستن او انکار نکرد و سخنی نگفت
آنحضرت فرمود نعم دوازده کس از مهاجرین و انصار شش کس از مهاجرین

خالد بن سعید بن عاص که از بنی امیه بود و سلمان فارسی و ابوذر
غفاری و مقداد و عمار و بریدهٔ اسلمی و شش کس از انصار ابوالهیثم بن
التیهان و سهل و عثمان ابنا حنیف و خزیمه بن ثابت ذوالشهادتین و
ابی بن کعب و ابوایوب انصاری چون ابوبکر بر منبر رفت باهم مشورت
نمودند که او را از منبر رسول فرود آورند بعد از گفتگو قرار دادند که بخدمت
حضرت امیر رفته برخصت آنحضرت اقدام براین امر نمایند پس بخدمت آنحضرت
رفته گفتند یا امیر المؤمنین ترکت حقانا حق به و اولی منه لانا سمعنا
رسول الله ص یقول علی مع الحق والحق مع علی یمیل مع الحق کیف یمال و ما اراده
داریم که برویم و ابوبکر را از منبر رسول ص فرود آوریم آمده ایم تا با تو مشورة
نموده رخصت حاصل کنیم حضرت فرمود والله که اگر شما این کار کنید و یقین است
که از عهدهٔ این کار بیرون نمی توانید آمد پس چنانست که با شمشیرهای
کشیده بحرب من آمده باشید اگر شما این کار کنید هر آینه بر سر من خواهند آمد
که بیعت کن و اگر نه ترا میکشیم و آنوقت بر من لازم خواهد شد که ایشان را
بحرب از خود دفع کنم و پیغمبر بمن گفته که امت من بعد از من با تو غدر خواهند
کرد و عهد مرا در بارهٔ تو خلاف خواهند نمود و تو با من بمنزلهٔ هرونی از موسی ع

وامت من بعد از من بمنزلهٔ امت موسی اند بعد از موسی که بعضی تابع هارون
شدند و دیگران تابع سامری من گفتم یا رسول الله چه فرمایی که من در
این روز چکنم و بچه عمل نمایم فرمود که اگر اعوان بیابی جهاد کن با ایشان و الا
دست از ایشان باز دار و احقن دمک حتی تلحق بی مظلوما پس فرمود که
لیکن برویم و ابوبکر را خبردار گنید و بیادش بیاورید تا حجت بر او
تمامتر شود پس ایشان بمسجد آمده هر یک علیحده بسخن در آمدند ابوبکر گفتگوی
بسیار نمودند نقلست که جماعت مذکوره در وقت وفات رسول ص
غایب بودند چون حاضر شدند ابوبکر خلیفه شده بود و آنجماعت از اصحاب
و اعلام مسجد نبی ص بودند و بالجمله بمسجد حاضر شدند اول خالد بن سعید
برخواست و گفت اتق الله یا ابابکر تو میدانی که پیغمبر یوم بنی قریظه در
حالتی که خدا بیعه و برافتح داده بود و علی ع جماعتی از صنادید رجال و
ذوی شوکت ان ایشان را کشته بود گفت یا معاشر المهاجرین والانصار
انی موصیکم بوصیة فاحفظوا و مودعکم امرا فاحفظوا الا ان علی بن ابی
طالب امیرکم بعدی و خلیفتی فیکم بذلک اوصانی ربی الا وانکم ان لم
تحفظوا فیه وصیتی و تزاوروه و تضروه و اختلفتم فی احکامکم و اضطرب

علیکم امر دینکم وولاکم شرارکم الا ان اهل بیتی هم الوارثون لامری
والعاملون بامرامتی من بعدی اللهم من اطاعهم من امتی وحفظ فیهم
وصیتی فاحشرهم فی زمرتی واجعل لهم نصیبا من حوضی یدرکون به
نور الاخرة اللهم ومن اساء خلافتی فی اهل بیتی فاحرمه الجنة التی عرضها
کعرض السماء والارض چون خالد این سخن بگفت عمر برخواست وگفت اسکت
یا خالد فلست من اهل المشورة ولا من بعدی برابه خالد گفت اسکت انت
یا ابن الخطاب که تو بزبان غیر خود سخن میگویی وبارکان غیر خود اعتماد
داری والله که قریش میدانند که تو لئیم ترین قومی حسبا واذاما منتصبا
واخسها قدرا واخملهم ذکرا واقلهم غنی من الله ورسوله وانک لجبان فی
الحروب بخیل بالمال لئیم بالعنصریه نه ترا در قریش فخری است ونه در حروب
نامی وذکری انک فی هذا الامر بمنزلة الشیطان اذ قال للانسان اکفر
فلما کفر قال انی بریء منک انی اخاف الله رب العالمین فکان
عاقبتهما انهما فی النار خالدین فیها وذلک جزاء الظالمین پس عمر آزرده
شد وخالد نشست انگاه سلمان برخواست وبزبان فارس گفت گرویدید
ونگرویدید پس بعربی گفت یا ابا بکر ابی من نستند امرک اذا نزل بک ما لا

تعرفه

تعرفه والی من تفزع اذا سئلت لا تعلمه وما عندک فی تقدم من هو اعلم منک
واقرب الی رسول الله ص واعلم بتاویل کتاب الله وسنة نبیه ومن قد رآه النبی ص
فی حیوته واوصیکم به عند وفاته پس شما سخن پیغمبر پس پشت افکندید ووصیت
او را فراموش کردید وخلف وعده وعهد نقض او نمودید وعقد وبسته
او را کشودید چه او شما را بتحت حکم وفرمان وبزیر رایت اسامه بن زید
بسته بود حذرا من مثل ما ائتمروه وتنبیها للامة علی عظیم ما اجترموه من مخالفة
امره فعن قلیل یعقلون الامر وقد انقلت الوزر ونقلت الی قبرک وحملت
معک ما کسبت یداک پس اگر زود بحق برگردی وتلافی کرده نمایی وتوبه
کنی از گناه عظیم خود هر آینه بنجات تو نزدیکتر خواهد بود وروزی که تنها در
حفرهٔ تنگ وتاریک خوابیده باشی واعوان ویاری وبندگان تو ترا وا
گذاشته باشند فقلت سمعت کما سمعنا ورایت کما رأینا وترا منع نکرد
دیده وشنیده تو از این امری که متشبث بان شدی که هیچ عذری ترا
در تقلید آن نخواهد بود ودین ومسلمین را بتر از خلافت تو نصیبی نتواند
بود فقد اعذر من انذر ولا یکن کمن ادبر واستکبر پس ابوذر برخواست
وسخنانی نزدیک باین گفت وهمچنین یکیک برمیخواستند وتبلیغ حجة

میکردند و مضمون همه نزدیک بهم است اگر در نقل همه آنها فرض رود
بطول میکشد و در آخر همه ابوایوب انصاری برخواست و پس از حمد
وثنا و صلوات بر رسول و آل وی گفت یا معشر المهاجرین والانصار
اما سمعتم قول الله عز وجل ان الذین یاکلون اموال الیتامی
ظلما انما یاکلون فی بطونهم نارا و سیصلون سعیرا و قال تعالی
انا اعتدنا للظالمین نارا احاط بهم سرادقها آیا میخواهید ایتامی
نزدیکتر از ایتام رسول الله که دیروز جدشان وفات کرد و امروز
شما غصب حق ایشان نمودید این بگفت و گریه بر ایوب زور آورد
و دیگر سخن نتوانست گفت و ابوبکر شرمنده و ملزم بر منبر بود که عمر گفت
یا کلع اذا کنت لا تقوم بحجة فلم اقمت نفسک هذا المقام یعنی ای لئیم هرگاه تو
قادر بر اقامت حجت نیستی چرا قبول خلافت کردی پس دست او را گرفته
فرود آورد و با هم بمنزل او رفتند و بالجمله انکار جماعة مذکوره خلافت
ابی بکر را و محاجه کردن با او نزد طایفه محقه ثابت است بنوعی که قابل تشکیک
نیست چون سایر متواترات ولکن الله یهدی من یشاء الی صراط مستقیم

فصل چهارم از باب سیم از مقاله سیوم در ذکر بعض از نصوص جلیه

که در کتب

که در کتب اهل سنت بطریق ایشان منقول شده و تعداد عددی از کتب
و مصنفات ایشان که مشتمل است بر نصوص صریحه در خلافت علی ع و غرض
از ذکر این نصوص با وجود غنای آن بسبب تواتر نص جلی نزد فرقه
محقه آنست که معلوم شود بر صاحب فطنت که انکار اهل سنت مر نص
علی را محض عناد است و ظاهر گردد که آنچه علماء اهل سنت مانند فخر رازی
و شارح مقاصد و غیر آن گفته اند که خبری از این نصوص نزد ما نیست کذب
محض است و نیز ظاهر شود که آنچه فخر رازی سوگند بآن یاد کرده که نصوص
که شیعه مدعی آنند اثری در دل ما نکرده مبنی بر قساوت و عناد است از آنجمله
احمد بن حنبل که یکی از ائمه اربعه اهل سنت است در مسند خود نقل کرده از
زاذان بن سلمان که گفت شنیدم از رسول ص که گفت انا و علی ع نورا
بین یدی الله تع قبل ان یخلق آدم باربعة عشر الف عام فلما خلق الله
آدم قسم ذلک النور جزئین فجزء و جزء علی و در کتاب فردوس بن شیرویه
دیلمی و کتاب مناقب بن مغازلی شافعی همین حدیث با زیادتی مذکور است
که مقصود از ذکر آنست و هی انه قال فلما خلق الله آدم رکب ذلک النور
فی صلبه فلم یزل فی نبی واحد حتی افترقنا فی صلب عبد المطلب ففی النبوة

و فی علی الخلافة مضمون مجموع آنست که من و علی نوری بودیم نزد
خدا تعالی پیش از آنکه آدم آفریده شود بچهارده هزار سال و بعد از آنکه
آدم آفرید آن نور را در صلب آدم نهاد و همیشه در صلب واحدی
از انبیا بود و در صلب عبد المطلب جدا شدیم من و علی پس در من است
نبوت و در علی است خلافت و از انجمله ثعلبی در تفسیر خود آورده که چون
آیهٔ وانذر عشیرتک الاقربین نازل شد پیغمبر ص بنی عبد المطلب را که در آن
زمان چهل نفر بودند جمع نموده ضیافت کرد و روز دیگر نیز طلبیده ضیافت
نمود آنگاه دعوتشان باسلام کرد و گفت من نذیرم از جانب خدا تعالی
بسوی شما آورده ام بجهت شما چیزی که هیچکس نیاورده و آن دنیا
و آخرتست که اگر اطاعت من کنید دنیای شما بکام و آخرهٔ شما بانجام
خواهد شد فاسلموا و اطیعوا تهتدوا و آنگاه گفت کیست در میان
شما که قبول کند و برادر و وزیر من شود و ولی و وارث من و وصی
و خلیفهٔ من بعد از من باشد پس قوم ساکت شدند و علی ع گفت انا
پس پیغمبر ص اعادهٔ این کلام نمود و در هر نوبت قوم ساکت میشدند
و علی ع می گفت انا پس پیغمبر ص بعلی گفت انت یعنی تو یی برادر و وزیر و ولی
و وصی

و وصی و وارث و خلیفهٔ من پس قوم برخواستند و با بوطالب
میگفتند که بر و اطاعت پسر خود کن که او را بر تو امیر گردانید و نیز احمد حنبل
در مسند خود این معنی را بدو طریق نقل کرده و فقیه مغازلی نیز در کتاب
خود آورده و از انجمله در مسند احمد حنبل آمده که سلمان گفت یا رسول
الله ص من وصیک حضرت فرمود یا سلمان من کان وصی اخی موسی
سلمان گفت یوشع بن نون پس حضرت فرمود فان وصیی و وارثی
و من یقضی دینی و ینجز موعدی علی بن ابی طالب ع و از انجمله در کتاب
مناقب ابن مغازلی شافعی آمده در تفسیر آیهٔ والنجم اذا هوی از ابن
عباس که گفت با جماعتی از جوانان بنی هاشم نزد پیغمبر نشسته بودیم
که کوکبی انقضاض نمود حضرت فرمود که این کوکب در منزل هر کس افتاده
باشد فهو الوصی من بعدی پس جوانان برخواستند و نظر کردند دیدند
که در منزل علی ابن ابی طالب پس قایلی گفت یا رسول الله تو در محبت
علی ع گمراه شدی فانزل الله والنجم اذا هوی ما ضل صاحبکم و ما غوی
الی قوله و هو بالافق الاعلی و از انجمله ابن مغازلی در کتاب مناقب
آورده از ابوذر غفاری رضی الله عنه که گفت قال رسول الله ص

من ناصب علیا علی الخلافة بعدی فهو کافر وقد حارب الله ورسوله
ومن شک فی علی فهو کافر واز انجمله ابوبکر احمد بن موسی بن مردویه
که از مخالفین اهل البیت است در کتاب مناقب آورده باسناده الی
عبدالله بن الصامت عن ابی ذر قال دخلنا علی رسول الله ص فقلنا
من احب اصحابک الیک حجو بزین اصحاب نزد تو کیست که اگر امری حادث
شود و واقعه رو دهد ما با او باشیم و مخالفت او نکنیم قال هذا علی اقدمکم سلما
واسلاما واز انجمله ابن مردویه در کتاب مذکور آورده از ام سلمه رضی الله
عنها وکانت الطف نسائه واشدهن له حبا گفت مولایی داشتم لله من
بود که تربیت من کرده وحق بسیار بر من داشت واو دشمن علی بود وکان
لا یصلی صلوة الا سب علیا وشد من با او گفتم ای پدر چه چیز ترا بر سب علی
وعداوة او میدارد گفت انه قتل عثمان وشرک فی دمه من با او گفتم بدرستی
که اگر نه آن میبود که تو مولا و مربی منی ونزد من بمنزله پدری هر آینه ترا
از سزای درازی که پیغمبر بمن سپرده خبردار نمیکردم ولکن اجلس حتی احدثک
عن علی وما رایته یعنی بنشین تا با تو حدیثی از انچه دیده ام در بارهٔ علی نقل
کنم روزی که نوبت من بود رسول ص آمده بحجرهٔ من با علی دست بدست

بهم

بهم وانگشتان در انگشتان یکدیگر مشبک کرده و دست دیگر بر دوش
وی گذاشته بمن گفت یا ام سلمه لحظهٔ از حجره بیرون رو وخانه را بجهة ما
خلوة کن پس من بیرون رفتم وایشان داخل شدند وپیش هم نشسته
باهم راز گفتن آغاز نمودند ومن آواز ایشان می شنیدم وسخن نمیفهمیدم
وایشان بایکدیگر راز میگفتند تا نزدیک شد که بهنار به نیمه رسد پس
من بدر حجره رفتم وگفتم السلام علیک حضرت گفت داخل شو وبمکانی
که بودی باز گرد من بازگشته انقدر هم صبر کردم که عمود ظهر قایم شد و
ایشان همان تناجی میکردند بار دیگر بر در حجره آمده گفتم یا رسول الله
همان کلام سابق اعاده نمود برگشتم ولحظهٔ دیگر مکث نموده با خود گفتم
زالت الشمس والان یخرج الی الصلوة فذهب یومی امروز تا بنشین
چندان بمن دراز نمود که هرگز روزی از آن دراز تر ندیده ام پس پیش
رفتم وگفتم السلام علیک حضرت که نعم داخل شو ومن داخل شدم
وعلی ع دست خود بر بازوی حضرت نهاده بود ودهن بنزدیک گوش
مبارک او داشت وحضرت نیز دهن مبارک بگوش علی داشت وباهم
راز میگفتند پس چون من داخل شدم علی ع روی بطرف دیگر کرده برخواست

وبیرون رفت انگاه حضرت مرا بر دامن مبارک خود نشانده با من
لطف و مهربانی بسیار آغاز نمود و گفت یا ام سلمه لا تلومنی فان
جبرئیل اتانی من الله بما هو کاین بعدی وامرنی ان اوصی بر علیا
من بعدی وکنت بین جبرئیل وبین علی جبرئیل عن یمینی وعلی
عن شمالی وفرمود مرا جبرئیل که بگوییم بعلی انچه واقع شد بعد از من
تا روز قیامت پس معذور دار مرا و ملامت مکن که خدا تعالی برگزیده از
هر امتی پیغمبری و برای هر پیغمبر وصیی و من پیغمبر این امتم و علی وصی من است
و عترتی و اهل بیتی و امتی من بعدی پس من بمولای خود گفتم که چیست
انچه من خود مشاهده کردم از علی دیگر تو میدانی ای پدر میخواهی دشنامش
ده خواهی واگذارش پس از کرده خود پشیمان شده شبها و روزها
مناجات میکرد و میگفت اللهم اغفر لی ما جهلت من امر علی بدرستیکه
من بعد از این دوستم دوست علی را و دشمنم دشمن علی را و از انجمله
احمد حنبل در مسند خود آورده عن عبد الله بن بریدة عن ابیه که رسول صلعم
دو لشکر فرستاد یکی بسرداری علی ع و دیگری بسرکردگی خالد بن الولید
و فرمود که هر دو لشکر با هم ملاقات کرده متفق شده رفتیم بر سر بنی زید قبیله

از یمن

از یمن و بعد از مقاتله ظفر یافتیم و در ایا سبی نمودیم و از جمله سبایا
علی ع انزنی از برای خود برگزید و خالد حسد برده مکتوب بنزد رسول صلعم
نوشته بمن داد چون مکتوب آوردم و بر انحضرت خوانده شد دیدم که
غضب بر روی مبارک انحضرت ظاهر گشت من ترسیدم گفتم یا رسول الله
هذا مکان العایذ بک تو مرا با مر وی فرستادی و باطاعت او امر کردی
و من تبلیغ رسالت او پیش نکردم فقال رسول الله لا تقع فی علی فانه منی
وانا منه وهو ولیکم بعدی وابن مردویه در کتاب مناقب این روایت را
بچند طریق آورده و در یکطریق زیادتی دارد که بریده گفت یا رسول الله
استغفر الله لی فقال النبی صلعم حتی یاتی علی پس علی آمده بریده درخواست
که بجهت وی استغفار نماید پیغمبر بعلی گفت ان یستغفر له استغفر له پس هر دو
بجهت وی استغفار نمودند و زیادتی دیگر در حدیث مذکور روایت شده
وهی ان بریدة امتنع من مبایعة ابی بکر بعد وفات النبی وتبع علیا لاجل
ما کان یمنعه من نص النبی صلعم بالولایة بعده و از انجمله ابن مغازلی شافعی در
کتاب مناقب آورده از عبد الله بن مسعود که گفت قال رسول الله صلعم انا
دعوت ابراهیم پس ما گفتیم یا رسول الله تو چگونه دعوت ابراهیمی گفت خدا تعالی

بابرهیم وحی کرد که انی جاعلک للناس اماما ابرهیم را فرحی حاصل شده
گفت یا رب ومن ذریتی ائمة مثلی فاوحی الله الیه ان یا ابرهیم ما عطا
نمیکنیم بتو عهدی که بآن وفا نکنیم ابرهیم گفت یا رب کدام عهد است
که تو وفا بآن نخواهی کرد حق سبحانه فرمود بهر که ظالم باشد از ذریه تو عطای
عهد نکنم ابرهیم گفت یا رب ظالم از ذریه من چه کس باشد حق تعالی
فرمود هر کس سجده بت کند و پرستش صنم نماید ابرهیم گفت واجنبنی و
بنی ان نعبد الاصنام رب انهن اضللن کثیرا من الناس پس رسول صلعم
فرمود که دعوة ابرهیم منتهی بسوی من و بسوی علی شده هر یک چه از ما
هرگز سجده صنم نکرده ایم فاتخذنی نبیا واتخذ علیا ولیا واز انجمله ثعلبی
در تفسیر آیه انما انت منذر ولکل قوم هاد از ابن عباس روایت کرده
که گفت چون این آیه نازل شد حضرت دست بسینه مبارک خود گذاشت
وگفت انا المنذر وبدست دیگر اشاره بدوش علی کرد وگفت انت الهادی
یا علی بک یهتدی المهتدون من بعدی واز انجمله حافظ محمد بن موسی
الشیرازی که از علمای معتبرین اهل سنت است روایت کرده از انس
بن مالک که گفت پرسیدم از رسول الله صلعم از تفسیر قوله تعالی وربک

یخلق

یخلق ما یشاء ویختار ما کان لهم الخیرة فرمود که حق سبحانه تعالی از طین آفرید
آدم را کیف شاء وحوا و اهل بیت مرا اختیار کرد و برگزید بر جمیع خلق وگردانید
مرا نبی و علی را وصی و بالجمله احادیث و روایات در طرق اهل سنت
بسیار است همه صریح در خلافت و امامت و وصیت علی ع اگر این کتاب
تاب نقل بندی از آن ندارد و صاحب کتاب طرائف گفته که من دیدم
کتاب بزرگ از تصانیف احمد حنبل در مناقب اهل البیت فیه احادیث
جلیله قد صرح فیها بالنص علی علی بن ابی طالب ع بالخلافة علی الناس
لیس فیها شبهة عند ذوی الانصاف وهی حجة علیهم وگفته که در خزانه
مشهد امیر المؤمنین ع این کتاب موجود است من اراد الوقوف علیها
فلیطلبها من خزانته ونیز گفته که در کتاب استیعاب ابو عمر النمری نصوص
در خلافت علی ع ایراد شده وکذا در کتاب مناقب ابن مردویه اخبار کثیره
تواتر و تصریحا لفضایل علی بن ابی طالب ع وتحقق النص علیه وگفته که کتاب
مناقب مذکور در سه مجلد نزد من موجود است وهی متضمن نصوصا صریحة
علی علی بن ابی طالب ع وهمچنین در کتاب ابن مؤمن الشیرازی که استخراج
کرده از تفاسیر اثنا عشر که در میان اهل سنت معتبر است وهمچنین کتاب

فایق اسعد بن عبد القاهر الاصفهانی فانه تضمن نصوصا صریحة علی
علی بالخلافة الی غیر ذلک من الکتب و نیز منصوص بودن علی ع بامامت
و خلافت و مظلومیت و مرفوعیت آنحضرت از مرتبه و منزلهٔ مستحقهٔ خود
در شهرت و شیوع بمرتبه بوده که علی رؤس الاشهاد و در صدر سالف
و سایر از منهٔ سالفه مجاهره و معالنه بآن میکرده اند در کتاب ابوبکر
بن مردویه مروی شده باسناده الی داود بن عوف که گفت بمن معاویة
بن ابی ثعلبه میخواهی که حدیث کنم برای تو حدیثی که کذب و تخلیط
در او نباشد قلت بلی گفت بیمار شد ابی ذر غفاری رضی الله عنه و وصیت
کرد بسوی علی ع یکی با و گفت که اگر وصیت بسوی عمر میکردی برای تو بهتر
بود ابوذر گفت والله حقا انه الربع الذی یسکن الیه ویوفد فارقکم
لقد انکرتم الناس وانکرتم الارض یعنی بحق خدا که آنحضرت را منزلتی است
که سکون و قرار نتوان یافت مگر در او و اگر او از میان شما برود تحقیق
که شما منکر خواهید داشت مردم را و روی زمین را راوی گوید پس
من گفتم که یا ابا ذر ما میدانیم که هر که از صحابه محبوب تر بود نزد رسول ص
محبوب تر خواهد بود نزد تو گفت بلی گفتم فایهم احب الیک کدام از صحابه
محبوب ترند نزد تو

محبوب تر نزد تو گفت هذا الشیخ المظلوم المظهر حقه یعنی علی بن ابی
طالب ع یعنی محبوب ترین اصحاب نزد رسول ص این شیخ ستم رسیده بقهر
و غلبه حق از دست او گرفته و مراد ش علی بن ابی طالب ع بود و از انجمله
ابن عبد ربه از علماء اهل سنت است در کتاب عقد از اخبار و اقدام
علی معاویه یعنی زنان اکابر قبایل عرب که وقت حکومت معاویه نزول
بمعاویه میکردند و بدیدن او میآمدند نقل کرده حدیث دارمیه را
که معاویه گفت با و میدانی که چرا بطلب تو فرستادم و ترا نزد خود آوردم
دارمیه گفت لا یعلم الغیب الا الله معاویه گفت ترا طلبیدم که از تو سؤال
کنم که سبب چیست که تو علی را دوست و مرا دشمن میداری دارمیه
شروع کرد در ذکر فضایل علی ع و عد فضایل بسیار نمود و از جملهٔ انها
گفت من علی را بنا بر این دوست میدارم که رسول ص عقد ولایت
او کرد و واجب گردانید محبت و اطاعت او را و دشمن میدارم ترا لما
سفک الدماء و جورک فی القضا و حکمک بالهوی و از انجمله در حدیث
دفاده ام سنان در کتاب مذکور ابیاتی که بآن تمدح کرده علی بن ابی
طالب ع نزد معاویه ایراد نموده و از جملهٔ ابیات این دو بیت است قد کنت

بعد محمد خلفا لنا اوصی الیک بنا وکنت وفیا والیوم لا خلق
تؤمل بعده بهیهات تامل بعده انسیا یعنی بودی تو خلفی از محمد ص
برای ما که وصیت کرده بود ما را بتو و تو وفا کننده بودی آن
وامروز بعد از او هیچ خلفی نیست که امیدوار باو باشیم و بهیهات
که بعد از او هیچ آدمی امید داشته باشیم و غیر از این نیز در حکایات و افادات
نقل کرده و ابو الفرج اصفهانی در کتاب اغانی ایراد کرده که مهدی خلیفه
عباسی روزی نشسته بود و عطاها و صلات بقریش میکرد سیما حمیری
که یکی از بلغای شعرای عرب است رقعه مختوی بدست ربیع صاحب داد
که بمهدی رساند و در آن رقعه نصیحت کرده بود مهدی را بابیاتی که مضمونش
اینست که عطا مکن وصله مده بنی تیم و بنی عدی را یعنی قبیله ابوبکر و عمر را
که ایشان شکر نعمت تو نخواهند کرد چه ایشان شکر نعمت پیغمبر نکردند و منع میراث
وی از دختر و عم وی نمودند و مخالفت وصیت وی کرده تقدم بر وصی
و خلیفه وی جستند و بجای وی بظلم و ستم نشستند چون مهدی رقعه را
خوانده بوزیر خود داد فرمود که دیگر با ایشان عطا ندهند و نیز جماعتی از علما
و اصحاب تواریخ نقل کرده اند که مامون خلیفه عباس علمای زمان خود از

اهل سنت

اهل سنت و جماعت را جمع نموده با ایشان مبسوط شد و ثوق داد و
انصاف در میان نهاد و با ایشان مناظره نمود در باب نص علی علی بن
ابی طالب ع بامامت و خلافت و ذکر کرد و ایراد نمود نصوص کثیره که منقول
شده بود بوی و اعتراف نمودند و انصاف دادند جمعی نفر از علما بصحت نصوص
منقوله و باینکه علی بن ابی طالب ع منصوص است بامامت و خلافت
و این قلیلی بود از حکایات بیگانگان و اما مناظرات آل ابی طالب و علمای
شیعه هم و مجالس الملوک والوزرا و مقالاتهم والنص من بینهم علی
علی بن ابی طالب ع بالخلافة فهو امر لا یقدر الانسان ان یحصر تفصیله و
بالجمله غرض از نقل این حکایات و سایر امور مذکوره در این فصل آنست که اگر
کسی بمجرد منقولات در کتب مخالفین و صحاح اخبار و احادیث ایشان
نظر کند و نیک ملاحظه نماید کافیست در ثبوت حجت و وضوح برآن
با قطع نظر از نقل متواتر که ثابت است میان فرقه و محققه و نیز ظاهر شود که علمای
مخالفین اگر انکار تواتر نصوص مذکوره نمایند و انکار اخبار احاد که در صحاح
احادیث ایشان موجود است نمی توانند نمود و آن اخبار اگرچه هر یک
منقول بطریق احاد باشد لیکن مجموع لا محاله متواتر است بالمعنی و مضمون

جمله که منصوصیت علی بن ابی طالبست معلوم بطریق قطع سیما با ضم
سایر قراین و امور و حکایات منقوله بطریق ایشان پس انکار ایشان
نصوص مذکوره را نتواند بود مگر از روی عناد و عصبیت اعاذنا الله
و جمیع مخلص عباده من اللجاج والعناد بفضله وکرمه **فصل پنجم از باب سیم**
از مقاله سیم در ذکر نصوص خفیه بامامت و خلافت علی بن ابی طالب ع
مراد از نص خفی آنست که دلالتش بر معنی مقصود محتاج باشد بنوعی از
استدلال و آن بغایت بسیار است اما از قرآن مثل قوله انما ولیکم
الله والرسول والذین امنوا الذین یقیمون الصلوة ویؤتون الزکوة
وهم راکعون جمیع امت متفق اند که این آیه کریمه در شان علی بن ابی
طالب ع نازل شده و هیچگونه شبهه در این نیست ابن بابویه در امالی
نقل کرده که عمر گفت من چهل خاتم در نماز تصدق کردم که شاید در شان
من نازل شود چنانکه در شان علی نازل شده بود نشد و از ابی عبد الله
جعفر بن محمد الصادق علیهما السلام نقل شده که چون این آیه نازل شد
جماعتی از صحابه در مسجد رسول مجتمع شده گفتند باین آیه چگونه اگر انکار
کنیم و کافر شویم باین آیه پس کافر بهمه قرآن باید شد و اگر ایمان باین آیه آریم

وقبول

وقبول کنیم هر آینه ذلت و خواری باشد که ابن ابی طالب مسلط بر ما باشد
پس قرار باین دادند که ایمان آورند و تصدیق پیغمبر نمایند و اطاعت علی
نکنند در هر چه ایشان را بان امر نماید پس در شان ایشان این آیه نازل شد
کما یعرفون نعمة الله ثم ینکرونها یعنی ولایة علی واکثرهم کافرون بولایة
علی و صاحب کتاب نهج الایمان آورده که این حدیث را محمد بن جریر طبری
نیز نقل کرده و جمهور مفسرین متفق اند که آیه مذکوره در شان علی نازل شده
و در اکثر کتب علما و اهل سنت مذکور است و بلا شبهه بحد تواتر رسیده
و بیان دلالتش بر مطلوب آنست که انما کلمه حصر است و مفاد آیه اینست
که نیست ولی شما مگر خدا و رسول و مؤمنانی که نماز کنند و در حالت رکوع
صدقه دهند پس هرگاه حصر مراد باشد باید که مراد از ولی متصرف در امور باشد
چه معنی دیگر از معانی لفظ ولی مانند محب و ناصر مناسب حصر نیست و لفظ الذین
اگرچه صیغه جمع است لیکن متصف باوصاف مذکوره باعتبار دادن صدقه
در حالت رکوع نیست بالاتفاق مگر علی پس مضمون این آیه باشد که علی
متصرف در امور بوجه استحقاق و در شرح مقاصد از این استدلال جواب گفته
بمنع بودن ولی بمعنی اولی بتصرف بلکه بمعنی محب و ناصر مناسب آیه پیش است

وهو قوله تعالی ولا تتخذوا الیهود والنصاری اولیاء بعضهم اولیاء
بعض که نهی اتخاذ ولایت یهود و نصاری کرده و آن نیست مگر بمعنی
نصرت و محبت نه بمعنی امامت و ایه بعد و هو قوله تعالی و من یتولی
الله و رسوله والذین امنوا فان حزب الله هم الغالبون و این
نیز بمعنی محبت و نصرتست و غیر این نتواند بود و پوشیده نماند که این
جواب بغایت بعید است چه آیه منزله در شان علی ع آیه انما ولیکم الله است
نه آیه پیش و پس و تناسب میان آیات چه ضرورت تواند بود و نیز جواب
گفته باحتمال آنکه و هم راکعون حال نباشد بلکه معطوف باشد و مراد
وضعی دیگر باشد برای مؤمنین که در نماز رکوع میکنند و نماز ایشان
مانند نماز یهود بی رکوع نیست و ضعف این جواب نیز بر کسی که ادنی
وقوف بر اسلوب کلام داشته باشد پوشیده نیست و مانند قوله تعالی
و کونوا مع الصادقین بیان دلالتش اینست که حق تعالی امر کرده بودن
باصادقین و مراد از صادقین معصومین است چه مراد از صادق کسی تواند
بود که معلوم باشد صدق او در جمیع اقوال و صدق در جمیع اقوال ثابت
نیست مگر برای معصوم و عصمت غیر علی بالاجماع معلوم نیست پس مراد

علی ع آیه

علی باشد و الا لازم آید عدم تحقق باصدق صادقین غیر علی نتواند بود پس
مراد علی باشد و الا لازم آید امر بکون با غیر متحقق الوجود و آن لا محاله ممتنع است
و مانند قوله تعالی اطیعوا الله اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم بیان دلالتش
آنست که مراد از اولی الامر معصومین است چه امر باطاعت غیر معصوم قبیح است
عقلا پس بمقتضای آیه کریمه واجبست وجود معصوم در میان امت و الا لازم
آید باطاعت متحقق الوجود و عصمت از غیر علی باتفاق منتفی است پس مراد از اولی
الامر نباشد مگر علی و اما از سنت متواتره متفق علیها دو حدیث است که
متواتر است در میان جمیع فرق از امت محمدیه اول حدیث غدیر و آن
حدیث بطرق مخالف و موافق افزون از حد احصا منقول شده و حدیث
غدیر نزد شیعه از نصوص علیه متواتره است بنا بر آنکه منقول در طرق شیعه متضمن
تصریح بخلافت و امامت است و از علماء اهل سنت محمد بن جریر طبری بهفتاد
طریق متجاوز نقل کرده و این عقده بصد و پنج طریق و بعضی بصد و پنجاه
طریق و در مسند احمد حنبل بطریق کثیره و در کتاب ابن مردویه و در کتاب عقد
بن عبد ربه بطریق متعدده و در صحیح مسلم و در تفسیر ثعلبی و در صحیح ابی داود سجستانی
و در صحیح ترمذی و در جمع ما بین الصحیحین و در جمع ما بین الصحاح و در کتاب

مناقب ابن مغازلی شافعی بدوازده طریق نقل کرده و بعد از ذکر
روایات گفته هذا حدیث صحیح عن رسول الله ص و قد روی حدیث
غدیر خم مائة نفس منهم العشرة و هو حدیث ثابت و در کتاب نهج الایمان
بعد از ذکر طرق و کتب مذبوره گفته آنچه من ایراد کرده ام از حدیث یوم
غدیر قلیلی است از کثیر و دلالت قلیل بر کثیر چون دلالت جزء است
بر کل چه هر فرقه در این باب روایت کرده اند بطرق مختلفه از مظان متباعده
که لا یمکن حصرها و عدها و مروی شده که روز غدیر برای علی بن ابی طالب
شصت هزار شاهد است و بعضی گفته اند هشتاد و شش هزار شاهد است و این
اشاره بآنست که صحابه در آن روز باین عدد بوده اند و امری که در حضور چنین
جمع کثیر و چنین محفل عظیم بظهور رسیده چگونه متواتر نباشد و بالجمله منع تواتر
این خبر چنانکه در شرح مقاصد و غیر آن از کتب متکلمین اهل سنت واقع
شده مبنی بر قلت تتبع اگر نباشد مشعر بعنادی عظیم خواهد بود اعاذنا الله
منه و لا محاله قدح در صحت این حدیث از مقولات قدح در صحت وجود ائمه و
وقایع ماضیه و لا اقل مثل قدح در صحت وقوع حجة الوداع خواهد بود چه
هر کس نقل حجة الوداع کرده البته نقل حدیث غدیر کرده و عدم نقل بعض از
محدثین

محدثین اهل سنت مانند بخاری و مسلم چنانکه در شرح مقاصد آورده قادح
صحت نقل دیگران نتواند بود بلکه دلیل عصبیت و عناد تواند شد
کما لا یخفی و نسبت عدم نقل بمسلم مخالف است با آنچه در کتاب نهج الایمان
که از تصانیف یکی از اعاظم علمای شیعه است مذکور است کما اشرنا الیه
و نشان داده که در صحیح مسلم در جزء رابع بعد از دوازده ورق ذکر حدیث
یوم الغدیر واقع است و قدر مشترک میان جمیع منقولات بجمیع طرق
مختلفه آنست که پیغمبر ص در عود از حجة الوداع چون بموضع غدیر خم رسید
در روزی که بغایت گرم بود حتی ان الرجل لیضع ردائه تحت قدمه من
شدة الحر و اکثر مسلمانان در آن سفر همراه بودند حضرت فرمود تا منادی ندا
کردند که همه حاضر شوند و امر فرمود که تا از جهاز ای شتر شبیه منبری ساختند
بر بالای آن برآمد و بعد از ادای حمد و ثنای الهی روی مبارک بجماعت حاضرین
کرده گفت یا معاشر المسلمین الست اولی بکم من انفسکم یعنی ای گروه مسلمانان
آیا نیستم من اولی بشما و بتصرف در امور شما از نفسهای شما پس همه گفتند
اللهم بلی یا رسول الله پس گفت فمن کنت مولاه فعلی مولاه اللهم وال من
والاه و عاد من عاداه و انصر من نصره و اخذل من خذله یعنی پس هر که من

مولای اویم علی مولای اوست خداوندا دوست دار دوست علی را
و دشمن دار دشمن علی را و یاری ده یاری دهندهٔ علی را و فرو گذار فرو
گذارندهٔ علی را بیان دلالتش بر مطلوب آنست که لفظ مولی بده معنی آمده
معتق و معتق و ضامن جریره و حلیف و جار و مالک الرق و ابن عم
و ناصر و سید مطاع و اولی اما دلیل بر اینکه مولی بمعنی اولی آمده قوله تعالی و ماویکم
النار هی مولیکم اهی اولی بکم چنانچه تصریح کرده اند باین ابو عبیده و ابن
قتیبه که از اعاظم علمای لغت اند و عربیت و نیز در حدیث و در اشعار
بلغای عرب مانند لبید و اخطل بسیار وارد شده مولا بمعنی اولی بحدی
که انکار نتوان کرد و مراد در این حدیث معنی اخیر است اعنی اولی بدلیل
صدر این حدیث اعنی قوله صلعم الست اولی بکم من انفسکم و تفریع قوله فمن کنت
مولاه فعلی مولاه بر آنچه بر هر که ادنی وقوفی باسالیب کلام عربی حاصل کرده
پوشیده نیست که مراد در چنین کلامی از مولی نتواند بود مگر اولی و نیز هیچ
معنی دیگر بغیر از تاسع و عاشر لایق این مقام نیست اما سته سابقه بنا
بر عدم مناسبت و اما معنی سابع بنا بر ظهور و عدم حاجت بذکر و اما
ثامن بنا بر عدم تخصیص بعلی کقوله تعالی و المؤمنین و المؤمنات بعضهم
اولیاء

اولیاء بعض و این معنی عام است مر علی و غیر علی را پس تخصیص علی بذکر
و جمع نمودن جمیع مردم در روزی بآن گرمی در اثنای چنان سفری در
چنین موضع مجمع استماع این حدیث که مفهومش ثابت است بمقتضای
آیهٔ کریمه برای جمع مؤمنان وجهی نتواند داشت و معنی تاسع نیز چون
معنی عاشر مفید مطلوب است بلکه چنانکه صاحب کتاب نهج الایمان گفته
معنی حقیقی مولی نیست مگر مولی و معانی دیگر نیستند افراد معنی دیگر که اطلاق
شده بنا بر آن شده که معنی اولیت در او موجود است چه ابن عم اولی است
بامور ابن عم از اجانب و جار اولی است بملاحظت و شفقت از باعد
و حلیف اولی است بمدد و نصرت حلف خود از غیر حلیف و معتق اولی است
بخدمت و نصرت معتق و معتق اولی است بمیراث معتق و مالک الرق
اولی است بتدبیر بنده خود و ناصر هر کس بسبب نصرت اولی است با نکس
و ضامن جریره اولی است بسبب ضمان با نچه لازم شود و معتق اورا
و سید مطاع اولی است بطاعت از غیر پس اگر معنی دیگر در این مقام مناسب
میبود چون معنی اولی نیز محتمل است عدول بآن متعین میشد بنا بر آنکه حمل
لفظ بر حقیقت و مجاز اولی است از حمل لفظ بر اشتراک چنانکه در علم اصول

مبین شده فکیف که معنی دیگر مناسب نیست واز اوضح دلایل بر اینکه
مراد از مولی در حدیث مذکور نیست مگر اولی بتصرف واصحاب فهم نکرده اند
از لفظ مولی مگر امامت وخلافت ومرتبه وفضیلت علی را بر سایر صحابه
آنست که نقل کرده ابن مردویه از ابو سعید خدری که در روز غدیر بعد
از خطبه وایراد حدیث مذکور حسان بن ثابت که شاعر حضرت بود گفت
یا رسول الله ائذن لی ان اقول ابیاتا قال قل علی برکة الله یعنی آیا اذن
میدهی که بیت چند در این باب نظم کنم حضرت اذن داد فقال حسان
بن ثابت یا معشر القریش اسمعوا شهادة رسول الله ص پس شروع بخواندن
ابیات کرد واز جمله ابیات این بیت است فقال له قم یا علی فانی
رضیتک من بعدی اماما وهادیا یعنی برخیز یا علی که من رضا دادم که تو
امام وهادی باشی ونیز ثعلبی وغیر او از مفسرین در نزول آیه سئل سائل
بعذاب واقع نقل کرده اند وارباب تواریخ ایراد نموده اند وبغایت
مشهور است که حارث بن نعمان فهری چون خبر یوم الغدیر باو رسید
بر ناقه خود سوار شده آمد نزد رسول ص وداخل شد بمجلس رسول ص
در وقتی که مجلس مملو از صحابه بود وگفت یا محمد تو ما را بتوحید خدا وبنوة
خود

خود دعوة کردی قبول کردیم وبنماز وصیام امر فرمودی قبول نمودیم
وبهمین راضی نشدی تا اینکه بازوی پسر عم خود گرفته بر ما تفضیل
دادی آیا از پیش خود کرده یا از نزد خدا حضرت فرمود که بفرمان خدا کردم
پس حارث برگشت وگفت خدایا اگر محمد راست گوید تو بر من سنگ
بباران وهنوز بر راحله خود نرسیده بود که سنگی بر سر او آمد هلاک شد وبعد
از آن آیه مذکوره نازل شد پس هرگاه مراد از مولی در حدیث مذکور اولی
باشد معنی چنین میشود که هر که من اولی باویم علی اولی باوست وظاهر است
که نبی اولی است بجمیع امت پس علی اولی باشد بجمیع امت ومراد از امامت
نیست مگر اولویت بامور جمیع مسلمین پس حدیث مذکور نص باشد بامامت
علی بن ابی طالب ع واین دلیل باین تقریر که کردیم بغایت واضح است والحمد لله
وشارح مقاصد در جواب از این دلیل زیاده بر آنچه اشاره بآن کردیم از منع
تواتر وقدح در صحت خبر وعدم نقل بعضی از محدثین گفته اکثر ناقلین این
خبر نقل نکرده اند مقدمه صدر حدیث را که دلالت کرده بر بودن مولا بمعنی
اولی وبر تقدیر صحت خبر موفق اعنی قوله اللهم وال من والاه مشعر است
ببودن مولا بمعنی ناصر ومحب ومجرد همین احتمال کافی است در دفع استدلال

وعموم این معنی مر جمیع مؤمنان را منافی این نیست بجواز آن یکون الغرض
التنصیص علی موالاته ونصرته لیکون ابعد عن التخصیص الذی یحتمله
اکثر العمومات یعنی با وجود عموم نصرت وموالات مر جمیع مؤمنان را بمقتضای
آیهٔ کریمه میتواند بود که غرض تنصیص بموالات علی باشد تا مبادا کسی
تخصیص دهد موالات عامه را که مقتضای آیهٔ کریمه است بغیر علی و نیز
تا اقوی دلالت باشد واوفی بافادهٔ اشرف حیث قرن بموالات
النبی صلعم بمقدار نصرت وحجت که مقرون بحجت و نصرت نبی باشد اگرچه
مفید زیادتی شرف باشد لیکن موجب ثبوت امامت نتواند بود و اگر
مسلم باشد ثبوت امامت بمجرد همین دلالت باستحقاق امامت کند
در حال ولازم نیاید نفی امامت ائمهٔ ثلثه وجواب ازین منع رکیکه
بارده از تقریر دلیل ظاهر است وبجهت زیادتی استظهار اشاره بآن کنیم
وگوئیم ثابت شد ببیان واضح که نقلهٔ این خبر بالغند بحد تواتر بلکه متجاوز
از آن بطرق مخالفین تنها فضلا عما اذا انضم الیها النقل المتواتر الثابت
عندنا وبعد از ثبوت تواتر قدح قادحین در حجت خبر اگرچه بغایت کثیر باشند
وعدم نقل کثیری از محدثین اگرچه ثقات باشند ضرری بثبوت صحت
خبر نتواند

خبر نتواند کرد چنانکه قدح قادحین در علوم ضروریه وشبههٔ سخیفهٔ ایشان
تاثیری در صحت وجزم بعلوم ضروریه نتواند داشت وعاقل در حیرت عظیم
افتد از صدور زادم قدح در صحت حدیث غدیر که از زبان علما صادر گردد وبا وجود
اشتمال آن همه کتب معتبرهٔ ایشان که نام بردیم بر آن حدیث وبعضی از علماء
ایشان کتب علیحده تصنیف کرده اند مشتمل بر اخبار غدیر از جملهٔ این عقده
که از اعاظم وثقاة علماء اهل سنت است کتابی علیحده تصنیف کرده مسمی
بکتاب الولایه ودر آن کتاب جمیع اخبار وارده در باب غدیر ایراد نموده
وذکر اسماء رواة حدیث غدیر نموده همه از اکابر صحابه مثل ابوبکر وعثمان
وطلحه وزبیر وعبد الرحمن بن عوف وسعید بن مالک وعباس بن عبد المطلب
وابوذر وسلمان وحذیفه وعمار وامثال اینان وعدد اسامی رواة از صحابه
که در آن ایراد کرده افزون از صد ودر کتاب طرایف نقل نموده وگفته که
آن کتاب نزد من موجود است موشح بخطوط جمعی کثیر از ثقات علمای معتبرین
واما آنچه در بیان احتمال بودن مولی بمعنی ناصر ومحب گفته بنابر مناسبت
با آخر حدیث که جملهٔ دعائیه است چگونه معارضه تواند کرد با مناسبت
صدر حدیث وفاء تفریع ودلالت اسلوب چنانکه اشاره بآن کردیم

اما احتمال اینکه شاید غرض تنصیص بموالات علی باشد تا ابعد از تخصیص
باشد آیا بکدام شفاوت توهم این توان کرد که موالاتی که ثابت است
هر مؤمنی را با مؤمنی ثابت نباشد مؤمنی را با علی ع و آنحضرت نازل و ساقط
از درجهٔ ادنی و اضعف مؤمنین باشد تا آن توهم محتاج باشد برفع
نمودن بچنان اتمامی عظیم که شمهٔ از آن بیان کرده شد و هل یمکن ان یصدر
هذا المقال الا عن غایة العصبیة والجدال اعاذنا الله تعالی عن الوقاحة
واما احتمال اینکه شاید غرض افادهٔ مجرد شرافتی باشد مر علی را بمقارنهٔ موالات
او با موالات نبی ص بدون ارادهٔ امامت با وجود آنکه مفید مطلوبست چه
مقارن کردن نبی ص موالات علی را بموالات خود و بمنزلهٔ آن گردانیدن
بر سبیل جزاف نتواند بود بدلیل وما ینطق عن الهوی ان هو الا وحی
یوحی بلکه مبنی بر مزیتی و فضیلتی خواهد بود که ثابت است مر علی را نظر بجمیع
امت و همین موجب امامتست باتفاق عقلا لیکن خلاف ظاهر است
از چنان اهتمامی و نیز ثابت و محقق است نزد شیعه و بسیاری از علماء
مخالفین قایلند بصحت آن آیه که یا ایها الرسول بلغ ما انزل الیک
وان لم تفعل فما بلغت رسالته والله یعصمک من الناس ان الله

لا یهدی

لا یهدی القوم الکافرین در بارهٔ عقد ولایت علی ع نازل شده و قضیهٔ
یوم الغدیر بنا بر نزول آیه کریمه بود بیانش آنست که رسول ص مامور شد
از نزد خدای تع بتبلیغ ولایت و امامت علی بن ابی طالب ع بسوی امت
و آنحضرت بنا بر استشمام و استنباط کراهت و ثقل آنمعنی بر اکثر صحابه
تعریف در تبلیغ آنمعنی مینمود تا در روز غدیر بر سبیل عتاب آیهٔ مذکوره
نازل شد و مضمون آیه آنست که ای رسول تبلیغ کن امری را که بتو فرموده ایم
که اگر تبلیغ این امر نکنی پس تبلیغ رسالت و نبوة نکرده خواهی بود و اندیشه
از مردم مکن که حق تع ترا نگاه خواهد داشت از مردم و بتحقیق که خدا بتعمیم هدایت
نخواهد کرد قوم کافرین را و دور نیست که الف و لام القوم الکافرین برای عهد
باشد و اشاره باشد بجماعتی که گمان داشته اند امامت و ولایت علی را
کما لا یخفی علی الفطن الزکی پس با وجود اینهمه مبالغه و اهتمام و نزول این آیه
و صدور عتاب نتواند بود که مراد از مولی در حدیث مذکور غیر امامت باشد که
قوام دین و حفظ شریعت منوط است بآن و دلیل بر اینکه آیهٔ مذکوره در شان
علی ع نازل شده از روایات مخالفین قول ثعلبی است در تفسیر خود در تاویل
آیهٔ مذکوره قال قال ابو جعفر محمد بن علی ع معناه بلغ ما انزل الیک من ربک

فی فضل علی بن ابی طالب ع وفی روایة اخری معناه بلغ ما انزل الیک
من ربک فی علی و نیز ثعلبی روایت کرده از ابن عباس که چون آیهٔ مذکوره
در شان علی نازل شد گرفت رسول ص دست علی را و گفت من کنت مولاه
فعلی مولاه اللهم وال من والاه و عاد من عاداه و نیز فخر رازی در تفسیر
کبیر نقل کرده از ابن عباس که نزلت هذه الآیة فی فضل علی بن ابی طالب ع
ولما نزلت هذه الآیة اخذ بیده وقال من کنت مولاه فعلی مولاه اللهم وال
من والاه و عاد من عاداه فلقیه عمر فقال هنیئا لک یا ابن ابی طالب
اصبحت مولای ومولا کل مؤمن ومؤمنة واز اوضح بر اینکه قضیهٔ غدیر
موجب امامت است نزول آیهٔ الیوم اکملت لکم دینکم است در شان
قضیهٔ مذکوره چه اگر مراد غیر امامت باشد اکمال دین واتمام نعمت ورضا
بدین اسلم در انروز وجهی نتواند داشت ونزول این آیه در آنروز نزد
شیعه محقق وثابت است وعلمای اهل سنت نیز نقل کرده اند از جمله
ابن مغازلی در کتاب مناقب وخطیب در تاریخ بغداد وغیرهما روایت
کرده اند از ابی هریره قال من صام یوم ثمانی عشر من ذی الحجة کتب له
صیام ستین شهرا وهو یوم غدیر خم لما اخذ النبی ص بید علی بن ابی طالب ع

فقال

فقال الست اولی بالمؤمنین من انفسهم قالوا بلی یا رسول الله قال من
کنت مولاه فعلی مولاه فقال عمر بن الخطاب بخ بخ لک یا ابن ابی طالب اصبحت
مولای ومولی کل مؤمن ومؤمنة فانزل الله تعالی الیوم اکملت لکم دینکم
واتممت علیکم نعمتی ورضیت لکم الاسلام دینا ودر صحیح مسلم در مجلد سیوم
روایت کرده از طاوس بن شهاب که یهود بعمر گفتند که اگر این آیه یعنی
آیهٔ اکملت لکم دینکم بر ما نازل میشد هر آینه ما روز نزول آنرا در انروز نازل
شده بود عید اخذ میکردیم واما اینکه بعد از تسلیم دلالت خبر غدیر بر امامت
دلالت بر امامت فی الجمله کند ونفی امامت ائمهٔ ثلثه نتواند کرد جوابش آنست
که مقصود از این خبر ثبوت نص است بر امامت علی بن ابی طالب ع وچون
نص ثابت ومسلم باشد نفی ائمهٔ ثلثه بنا بر عدم نص ثابت شود چه با ثبوت
نص بر احدی بر امامت فی الجمله امامت دیگری بدون نص ثابت نتواند شد
وبیعت معارضه با نص نتوان کرد بالاتفاق وحال آنکه ظاهر از من کنت مولاه
فعلی مولاه عموم اوقاتست وچون بقیهٔ زمان حیوة رسول ص باستثنای عقبه
بیرون رفت باقی ماند سایر اوقات در تحت عموم حدیث دویم از سنت متواتره
در نص خفی حدیث منزله است وهو قوله ص لعلی ع انت منی بمنزلة هرون

من موسی الا انه لا نبی بعدی و تواتر این حدیث نیز بمنزلهٔ تواتر حدیث
غدیر است قال صاحب کتاب نهج الایمان و هذا شیء ظاهر مشتهر غنی بشهرته
و تواتره عن ایراد الاسانید لان الناقل له هو الناقل بخبر یوم الغدیر
و قد سبق القول فی صحة یوم الغدیر و صحة التواتر فیه من جمیع الامة المحمدیة
و حال آنکه این حدیث از رسول ص در مواضع دیگر نیز غیر از یوم غدیر خم صدور
یافته بحیث لا تحصی کثرة و نقله الفریقان نقلا معلنا مکشوفا و النبی ص
خاطبه بذلک فی مقام بعد مقام و از جمله علما و مصنفین اهل سنت
در مسند خود نقل کرده از سعد بن ابی وقاص که انه قال ان رسول الله ص
حین خرج فی غزاة تبوک استخلف علیا ع علی المدینة فقال علی ع یا رسول
الله ما کنت احب ان تخرج فی وجه الا و انا معک فقال اوما ترضی ان
تکون منی بمنزلة هرون من موسی غیر انه لا نبی بعدی و نیز در مسند بطریق
دیگر از سعد نقل کرده و نیز در مسند از ابی سعید خدری نقل کرده و نیز عبد الله
بن احمد حنبل بطریق دیگر از سعد نقل کرده و در جمع بین الصحیحین از سعد
بچند طریق مذکور شده و نیز صحیح بخاری در جزء رابع و در جزء سادس نقل کرده
و کلک مسلم در صحیح خود هر کدام بطریق متعدده نقل کرده اند و رواه مجاهد

فی تفسیره

فی تفسیره و النطنزی فی الخصایص و صنف ابن عقدة کتابا فی طرقه و رواه
الخطیب فی التاریخ و العبکری فی الفضایل و رواه الفقیه بن مغازلی فی
المناقب من اکثر من عشرة طرق و رواه التنوخی عن امیر المؤمنین ع و سعد
بن ابی وقاص و عبد الله بن عباس و جابر بن عبد الله انصاری و ابو هریرة
و ابی سعید الخدری و جابر بن سمیر بن مالک بن الحرث و البراء بن عازب
و زید بن ارقم و ابی رافع مولی رسول الله ص و عبد الله اوفی و انس بن
مالک و ابی بردة الاسلمی و ابی ایوب الانصاری و عقیل بن ابی طالب
و معاویة بن ابی سفیان و ام سلمة و اسماء بنت عمیس و سعید بن مسیب
و محمد بن علی بن الحسین علیهم السلام و حبیب بن ابی ثابت و شرحبیل بن سعد
و غیرهم کلهم عن النبی ص و شرح الروایات باسانیدها و طرقها و رواه عبد ربه
فی الکتاب العقد و ذکره الحاکم ابو نصر الحربی فی کتاب التحقیق و رواه فی الجمع
بین الصحاح است و فی حدیث ابی داود و صحیح الترمذی الا غیر ذلک
این بود بیان تواتر این حدیث پس منع تواتر حدیث خبر منزلة نیز که علمای
اهل سنت کرده اند بمنزلهٔ منع تواتر خبر غدیر است و مستحق جواب نیست
و اما بیان دلالتش بر مطلوب آنست که منزلهٔ مضاف بهارون عام ست

وشامل جمیع منازل و مراتبی که مر هارون را ثابت بوده نظر بموسی ع بدلیل صحت
استثناء مرتبهٔ نبوت چه اگر منزلهٔ عام نمیبود استثنای متصل صحیح نمیبود و حال
آنکه صحیح است بشهادهٔ عرف چه اگر کسی بکسی گوید انت منی بمنزلة فلان من
فلان الا المنزلة الکذائیة هیچکس شک نکند بصحت این استثناء و باین تقریر
که کردیم مندفع شد بحث شارح مقاصد که استثناء مذکور در حدیث یعنی قوله
الا انه لا نبی بعدی بمعنی استثناء متصل نیست که افادهٔ اخراج منزلهٔ نبوت
کند و بمنزلهٔ الا النبوة باشد بلکه الا بمعنی لکن است و مفید استثناء منقطع
و مستثنا با مستثناء منقطع چون مخرج نیست از مستثنا منه پس لازم نیست عموم
مستثنی منه که منزله باشد و وجه دفع آنست که شک نیست که اگر بجای الا انه
لا نبی بعدی الا النبوة میگفت هر آینه کلام صحیح و استثناء متصل میبود و اگر
منزله عام نباشد لازم آید که بچنین باشد و شک نیست که مراد از این کلام استثناء
مرتبهٔ نبوتست و الا کلام خالی از فایده بودی پس واجبست که منزله عام باشد
جمیع منازل را و از جملهٔ منازل هارون از موسی آنست که متصرف در امور مأموریت بود
بنابر آنکه خلیفهٔ موسی بود و شریک امرش در نبوة موسی ع پس اگر باقی ماندی
بعد از موسی همان متصرف در امر موسی بودی خواه بر سبیل استقلال و خواه

بر سبیل

بر سبیل خلافت و الا عزل هارون لازم آمدی بموت موسی و انعزال
نبی که موجب اهانت است جایز نیست پس این منزله نیز اعنی تصرف در امور
مطلقاً ثابت باشد برای علی نیز نظر به پیغمبر و چون تصرف در امور نبوت
بر سبیل استقلال که مرتبهٔ نبوتست در شان علی جایز نیست بنابر ختم نبوت
پس تصرف بر سبیل نیابت که مرتبهٔ خلافت و امامت است ثابت شد و
هو المطلوب و باین تقریر که کردیم مندفع شد جواب شارح مقاصد و فخر رازی
در کتاب اربعین بمنع امتناع انعزال هرون از خلافت اگر باقی میبود بعد از
موسی چه انعزال از خلافت و استقلال در نبوة موجب اهانت نیست
و وجه دفع آنست که منزلهٔ هرون تصرف در امور بود بمعنی اعم اعنی خواه
بر سبیل استقلال و خواه بر سبیل نیابت و این منزله بهمین معنی اعم باید
که ثابت باشد برای علی نیز و هرون اگر بعد از موسی میبود بتقدیری که
از خلافت منعزل میشد و استقلال تصرف در امر نبوة میکرد انعزالش
از منزلهٔ خود بمعنی اعم لازم نمیآمد و در شان علی چون نبوة ممتنع است
پس اگر بعد از پیغمبر خلیفه نباشد منزلهٔ هرون بمعنی اعم برای علی ثابت
نتواند بود و این خلاف مقتضای مذکور است فصل ششم از باب سیوم

از مقاله سیوم در ذکر بعض از فضایل و کمالات که متصف بود بانها
ذات مقدس علی ابن ابی طالب ع تا ظاهر شود فضیلت آنحضرة بعد از
رسول الله ص از جمیع ناس و دلالت کند بر اینکه ذات مطهر او نصی بود
چنانکه اجلای نصوص بامامت و خلافت آنحضرت بنا بر قبح تقدیم مفضول
بر فاضل عقلاً و نقلاً و عرفاً و عادةً بحیث لا ینبغی ان یشك فیه احد
حتی النسوان و الصبیان بدان ای برادر که اینمطلب اعنی افضلیت
علی بن ابی طالب ع از جمیع امت محمد ص امریست بغایت ظاهر و مکشوف
بر جمیع اهل اسلام بلکه بر جمیع اهل ملل از یهود و نصاری من از یکی علمای
زمان شنیدم که از یکی از افاضل سادات و حکمای فارس نقل کرد که بدیدنش
رفتم پرسید که در ثبوت نبوة پیغمبر ما ص محمد بن عبد الله بکدام دلیل خاطر
جمع نموده اید گفتم بهمین دلیل که در کتب متکلمین مذکور است تبسم نمود
گفتم ظاهر میشود که سید بدلیل دیگر اتم ازین ادله مشهوره اعتماد کرده
باشند فرمود بلی من بتصدیق علی بن ابی طالب خواطر نموده ام و پوشیده
نیست متانت و نجابت این کلام چه انقدر آثار فضل و کمال که از علی
بما رسیده از پیغمبر ص نا رسیده مگر بواسطهٔ علی بن ابی طالب و اولاد
طاهرین

طاهرین او پس هر که آثاری از آثار او علی بن ابی طالب باشد نتواند
بود مگر افضل الانبیاء و سید المرسلین و مخالفین نیز منع و انکار افضلیت
آنسرور نتوانند کرد مگر بزبان نه بدل و لفظ نه بمعنی و گویند افضلیت
علی از سایر صحابه بمعنی اکثریت جهات فضل و کمال یعنی اقسام علوم
و انواع عبادات و طاعات و اتصاف باوصاف حمیده و اخلاق
فاضله و تنزه از صفات نقص و ملکات رذیله مسلم است لیکن
افضلیت بمعنی اکثریت ثواب عند الله مسلم نیست بلکه افضلیت بمعنی
اکثریت ثواب مخصوص است بابو بکر و گاه باشد گویند کان افضلیت
ابی بکر لشیء وقع فی صدره و اما اول تقریر کنیم بعضی از فضایل آنحضرة
که مسلم است بینهم و بعد از آن نقل اجوبهٔ ایشان تا حقیقت بر فطن
روشن شود و فضایل آنحضرت که در صحاح اهل سنت منقول شده
در کثرت بحدیست که عرفا ممتنع است حصر آن و در هیچ باب از ابواب
شریعت ایشان را انقدر احادیث نیست که در باب فضایل علی علیه السلام
و کثیری از اعاظم علمای ایشان کتب و مصنفات علیحده در مناقب
آنحضرت و اولاد طاهرین او تالیف کرده اند و چون در این باب نقل

اصحاب واحادیث مخصه بما برایشان حجت نتواند شد همان از منقولات
وسلمات ایشان ذکر باید کرد والفضل ما شهدت له الاعداء ودر میان
علمای اهل سنت دورتر از عناد محدثین ایشانرا یافتم که از فضایل آن
حضرت با انکه مخالفت معتقد ایشانست هیچ پنهان نکرده اند وهرچه
بایشان رسیده روایت کرده واین از برکت حمارست فن شریف
علم حدیث است وغریب تر بعناد متکلمین ایشانند که بسبب شآمت حمارست
فن جدل بهیچ مرتبه توقف نتوانند نمود پس نقل فضایل انحضرت از کتب
متکلمین ایشان کنیم واجوبهٔ ایشانرا ایراد نمائیم تا از شایبهٔ ریب بری تر باشد
وبجهة تبرک ابتدا بحدیث چند از طرق اهل سنت نموده کوئیم حجة الاسلام
ناصر بن ابی المکارم المطرزی الخوارزمی وهو من اعیان علمآء
الاربعة المذاهب باسناده عن مجاهد عن ابن عباس قال قال رسول
الله ص لو ان الغیاض اقلام والبحر المداد والجن حساب والانس کتاب
ما احصوا فضایل علی بن ابی طالب ع یعنی اگر همه درختان قلم شوند
وهمه دریا مداد کردند وهمه جنیان حساب کننده وهمه آدمیان نویسنده
باشند هرآینه حصر فضایل علی بن ابی طالب ع نتوانند نمود وثعلبی
در تفسیر

در تفسیر آیهٔ انّ ولیّکم الله از احمد بن حنبل که یکی از ائمهٔ اربعهٔ اهل
سنت است روایت کرده که او میگفته ما جآء لاحد من اصحاب
رسول الله ص ما جآء لعلی من الفضایل یعنی وارد نشده وبما نرسیده
برای هیچیک از اصحاب پیغمبر مثل فضایلی که وارد شده در شان علی ع
وروی الفقیه الشافعی ابن المغازلی فی کتاب المناقب باسناده و
مرفوعا الی ایوب الانصاری که وقتی بیمار شد رسول ص و فاطمه صلوات الله
علیها بدیدن او رفت در وقتی که رسول نقاهت داشت وبغایت
ضعیف وناتوان بود چون فاطمه پیغمبر را بحال چنان دید بگریه آمد و رسول
روانشد فقال لها یا فاطمه ان الله اطلع الی الارض اطلاعة فاختار منها اباک
فبعثه نبیا ثم اطلع الیها الثانیة فاختار منها بعلک فاوحی الله الی فانکحته
واتخذته وصیا اما علمت ان لکرامة الله اباک زوجک اعظمهم حلما واقدمهم
سلما واعلمهم علما فسرت بذلک فاطمه واستبشرت الحدیث یعنی ای فاطمه
بدرستیکه خدا تعالی نظر کرد بسوی زمین وپدر ترا برگزید وپیغمبر کرد پس نظری
کرد دویم بار وبرگزید شوهر ترا وبمن وحی کرد تا ترا باو دادم واورا وصی
خود گردانیدم آیا نمیدانی که برای کرامت تست که خدا تعالی تزویج کرد ترا باعظم ترین

امت در حلم و سابق ترین همه در اسلام و داناترین همه در علم پس حضرت
فاطمه از گفته پدر مسرور و مستبشر گردید و مضمون تتمه حدیث آنست
که گفت یا فاطمه مر علی را هشت دیدنیست نورانی یکی ایمان بخدا دویم
ایمان برسول سیم تزویج فاطمه چهارم و پنجم سبطین من حسن و حسین
ششم و هفتم امر بمعروف و نهی از منکر و هشتم حکم کردن او بکتاب الله تعالی
ای فاطمه ما اهل بیتیم که حق تعالی بهفت چیز کرامت کرده که بهیچ کس از اولین
و آخرین نکرده نبینا افضل الانبیاء و هو ابوک و وصینا افضل الاوصیاء
و هو بعلک و شهیدنا خیر الشهداء و هو حمزة عمک و از ماست آنکه بدو بال
در بهشت پرواز میکند بهر جا که خواهد و هو جعفر عمک و منا سبطا هذه
الامة و هما ابناک و منا والذی نفسی بیده مهدی هذه الامة و ما در این
مقام از احادیث بهمین اکتفا کنیم چه استیفا بحق این مقام مقدور نیست
و بس است مستبصر فطن را این حدیث و حدیث ام سلمه که در فصل
چهارم مذکور شد و بر سر نقل کلام متکلمین ایشان رویم صاحب مواقف
آورده که شیعه را در اثبات افضلیت علی دو مسلک است مسلک اول
در آنچه دلالت کند بر افضلیت علی علی سبیل الاجمال و آن چند وجه است

وجه اول

وجه اول آیه مباهله بیانش آنست که پیغمبر با قوم نصاری را گفت بیایید
تا بخوانیم ما و شما فرزندان ما را و فرزندان شما را و زنان ما را و زنان شما را و
نفسهای ما را و نفسهای شما را پس مباهله کنیم و بگردانیم لعنت خدا را بر قوم ظالمین
از ما و شما و احادیث صحیحه دلالت کرده که از مردان بغیر علی با حضرت در آن مباهله
داخل نبود پس حضرت مر علی را نفس خود خوانده و ظاهر است که علی نفس نبی
نیست پس مراد مساواتست در فضل و کمال با نبی و از جمله کمالات نبی چون
نبوت پس بنا بر ختم نبوة سایر کمالات در حکم مساوات داخل باشد و چون
علی ع مساوی باشد در جمیع کمالات با نبی بغیر از نبوة پس افضل باشد از امة
چه نبی لا محاله افضل بود از امة وجه دویم خبر طیر و آن چنانست که مرغ
کبابی نزد پیغمبر آوردند گفت بار خدایا برسان احب خلق را بسوی تو که با من
شریک شود در تناول این طیر پس علی ع آمد و با حضرت در اکل طیر موافقت
نمود پس علی احب خلق باشد نزد خدا تعالی و محبت از خدا تعالی بمعنی کثرة
ثواب و تعظیم است که معنی فضیلت است وجه سیم قوله ص اخی و وزیری
خیر من اترکه بعدی یقضی دینی و ینجز وعدی علی بن ابی طالب ع یعنی
برادر من و وزیر من و بهتر این کسانی که خواهد ماند بعد از من که دین

من گذارد و وعدهای مرا بوفا رساند علی بن ابی طالبست و این تصریح است
بافضلیت وجه چهارم پیغمبر خبر داد در بارهٔ ذی الثدیه که مردی بود از اصحاب
که بقتله خیر الخلق و علی ع در حرب خوارج قتل او نمود و این نیز صریح است
بافضلیت وجه پنجم قوله ع لفاطمه اما ترضین انی زوجتک خیر امتی و وجه
ششم قوله ص خیر من اترک بعدی علی ع وجه هفتم نقل است از عایشه
که گفت بودم نزد پیغمبر که داخل شد پس گفت هذا سید العرب پس من گفتم
که پدرم و مادرم فدای تو باد آیا تو نیستی سید عرب فقال انا سید العالمین
و علی سید العرب پس هرگاه علی سید عرب باشد سید اصحاب نیز باشد
و چون سید اصحاب باشد افضل اصحاب باشد وجه هشتم قوله ص لفاطمه ع
ان الله اطلع علی اهل الارض فاختار منهم اباک فیتخذه نبیا ثم اطلع
ثانیه فاختار بعلک و ظاهر است که برگزیده خدا بودن بعد از پیغمبر دلیل است
بر افضلیت بعد از پیغمبر وجه نهم مواخاة پیغمبر با علی چه پیغمبر میان هر دو کس
از اصحاب عقد اخوت فرمود و خود با علی مواخاة نمود و شک نیست دلالتش
بر افضلیت علی ع وجه دهم در روز خیبر نخست ابوبکر را فرستاد و منهزم برگشت
پس عمر رفت و او نیز گریخت پس حضرت بغایت مهموم شد و فرمود لاعطین
الرایة

الرایة الیوم رجلا یحب الله و رسوله و یحبه الله و رسوله کرار غیر فرار و هر یک
از مهاجر و انصار توقع داشتند که علم باو دهد حضرت ملتفت بکس نشد و گفت
این علی گفتند درد چشم دارد پس علی را طلبیده آب دهن مبارک بچشم
وی انداخت و علم بدست وی داد و فتح بدست او شد و بیان دلالتش
آنکه صفت کردن پیغمبر مر علی را بصفات مذکوره بعد از انهزام شیخین صریح است
که صفات مذکوره مر شیخین بلکه دیگری را حاصل نیست وجه یازدهم قوله ص
فی حق النبی ص فان الله هو مولیه و جبرئیل و صالح المؤمنین یعنی خدا
ناصر است مر پیغمبر را و جبرئیل و صالح المؤمنین و المفسرون قالوا المراد
من صالح المؤمنین علی بن ابی طالب ع دلالتش بر افضلیت ظاهر است
چه مخصوص ساختن خدا تعالی مر علی را بنصرت پیغمبر که افضل طاعاتست و
مقارن گردانیدن نصرت وی بنصرت خدا و جبرئیل صریحست در افضلیت
وجه دوازدهم قوله ص من اراد ان ینظر الی آدم فی علمه و الی نوح فی تقواه
و الی ابراهیم فی حلمه و الی موسی فی هیبته و الی عیسی فی عبادته فلینظر الی
علی بن ابی طالب ع و این حدیث دلالت کند بر مساوات علی با انبیای
عظام در صفات مذکوره که متضمن جمیع جهات فضل و صفات کمال است

وظاهر است افضلیت انبیا از سایر صحابه و مساوی افضل افضل وجه سیزدهم
شك نیست بودن از ذوی القربی و شك نیست در وجوب محبت
ذوی القربی بنابر آنکه حق تعالی ویرا اجر رسالت گردانیده لقوله تعالی قل لا اسئلکم
علیه اجرا الا المودة فی القربی و شك نیست که ابوبکر و یاران او بچنین
باشند وجه چهاردهم علی ع هاشمی است بخلاف یاران ابوبکر و هاشمی افضل است
از غیر هاشمی لقوله ص ان اصطفی من ولد اسمعیل قریشا و اصطفی من القریش
هاشمیا وجه پانزدهم قوله ص من کنت مولاه فعلی مولاه وجه لفظ مولا در شان
پیغمبر بعید انه کان مخدوما للکل و صاحب الامر فیهم فعلی ع ایضا کذلك و اذا
کان کذلك کان افضل و الذی یدل علی انه یفید المعنی الذی ذکرناه ان
النبی ص لما ذکر هذا الکلام قال عمر بخ بخ لك یا علی اصبحت مولای و مولا
کل مؤمن و مؤمنة الیوم الفقه وجه شانزدهم قوله ص انت منی بمنزلة
هرون من موسی و شك نیست که هرون افضل از امة موسی بود پس علی
نیز افضل از امة محمد باشد وجه هفدهم روی ابن مسعود ان النبی ص
قال علی خیر البشر من ابی فقد کفر وجه هجدهم ان علیا لم یکفر بالله طرفة عین
و ابوبکر و یارانش کافر بودند و مسلمان شدند و شك نیست که مؤمن دایم التقی است

ممن

ممن کان کافرا ثم صار مؤمنا و الاتقی افضل لقوله تعالی ان اکرمکم عند الله
اتقیکم وجه نوزدهم انه ع کان اکثر جهادا من ابی بکر فوجب ان یکون افضل
منه اما انه اکثر جهادا فانه ظاهر و اما ان من کان اکثر جهادا فهو افضل فلقوله تعالی
فضل الله المجاهدین علی القاعدین اجرا عظیما و قوله علی القاعدین
یدل علی ان المراد هو جهاد الله لا جهاد النفس وجه بیستم ایمان علی قبل
از ایمان ابی بکر بدلیل آنکه علی ع بر بالای منبر در مجمع ناس میگفت انا الصدیق
الاکبر امنت قبل ان امن ابوبکر و اسلمت قبل ان اسلم ابوبکر و هرگز هیچکس
تکذیب وی نکرد فدل علی ان ذلك کان ظاهرا فیما بین الصحابه و نیز انس
روایة کرده که بعث رسول الله ص دار یوم الاثنین و اسلم علی یوم الثلثاء
و نیز سبق ایمان علی اقربست بعقل لانه کان ابن عمه و فی داره و مختصا
به بخلاف ابی بکر فانه کان من الاجانب و انسان چگونه چنین چیزی را اول
به بیگانه اظهار کند لا سیما و الله تعالی یقول و انذر عشیرتك الاقربین اگر
گویند پیغمبر گفت من عرض اسلام بر احدی نکرده ام الا آنکه توقفی و تاخیری
در قبول اسلام کرد مگر آنکه ابوبکر که اصلا توقف نکرد تا عرض کردم قبول نمود و با وجود
اینحال تاخر اسلام ابوبکر از اسلام دیگری صورة نتوانست داشت مگر از تقصیر

پیغمبر در عرض و آن ممتنع است و بتقدیر تسلیم سبق اسلام علی در وقت
قبول اسلام کودک بود و در صحت اسلام کودک خلافست و بتقدیر صحة
فلا شک ان اسلام العاقل البالغ الصادر عن الاستدلال افضل من
اسلام الصبی الذی لا یکون بالغا و بر تقدیر تسلیم بلوغ لا شک ان علیا
فی ذلک الوقت ما کان مشهورا و لا مقبول القول بل کان کالصبی الذی
یکون فی البیت فلم یحصل بسبب اسلامه قوة و شوکة فی الاسلام بخلاف
ابوبکر که شیخی بود محترم و باسلام او قوت و شوکتی در اسلام حاصل شد
جوابش آنست که اما خبر مذکور معارض بانچه در سبق ایمان علی گفتیم نتواند
کرد بنابر آنکه خبر واحد است و بتقدیر قبول مفید ظنی حقیقی بیش نیست
و نیز تاخیر عرض هرگاه بنابر خوف باشد تقصیر لازم نیاید و اما کودک بودن
علی در وقت اسلام مجزوم به نیست و لازم نیاید چه سن شریف آنحضرت شصت و
پنج یا شش بود و مدة نبوة بیست و سه و مدة مکث علی بعد از نبی قریب بسی
مجموع پنجاه و چون پنجاه از شصت و شش کم کنی دوازده یا سیزده ماند
و بلوغ در این سن لا محاله ممکن و چون ممکن باشد واجبست حکم بوقوعش
لقوله ص لفاطمة زوجتک اقدمهم سلما و اکثرهم علما و بر تقدیر تسلیم لا امتناع
فی وجود

فی وجود الصبی کامل العقل و لهذا حکم ابوحنیفة بصحة اسلام الصبی فصدور الاسلام
عن علی فی وقت الصبی یدل علی فضله کما لا یخفی و اما حصول شوکت بسبب
اسلام ابی بکر گاهی مسلم است که مسلم باشد بودن ابی بکر قبل از اسلام
من المقربین و هو هم پس چون ثابت شد سبق اسلام علی پس او افضل
باشد لقوله تعالی والسابقون السابقون اولئک المقربون و این وجوه
ثمانیه اخیره از کتاب اربعین نقل کرده شد زایدا علی ما کان فی الموقف
وجه بیست و یکم قوله ص لعلی انت سید فی الدنیا و سید فی الآخرة من
احبک فقد احبنی و حبیبی حبیب الله و من ابغضک و بغضنی بغض الله
و این وجه از شرح مقاصد نقل شد و مجموع بیست و یک وجه است دال
بر افضلیت علی بر سبیل اجمال یعنی با عدم تعیین ما فیه الفضل مسلک دویم
در آنچه دال است بر افضلیت علی علی سبیل التفصیل اعنی بیان تفصیل
فضایلی که علی ع در هر کدام از آن افضل است از صحابه و هی امور
الاول العلم و شک نیست که علی اعلم صحابه است و دلیل برین اما
اجمالا فهو انه لا نزاع فی ان علیا ع کان فی اصل الخلقة فی غایة الذکا
و الفطنة و الاستعداد للعلم و کان محمد ص افضل الفضلاء و اعلم العلماء

وكان علي ع في غاية الحرص في طلب العلم وكان محمد في غاية الحرص في تربيته
وفي ارشاده الى اكتساب الفضايل وباوجود اين در كودكى در كنار او بود
ودر بزرگى داماد وغمگسار او وكان يدخل عليه في كل الاوقات وهركاه
شاكر در غاية زكا ودر نهايت حرص بر تعلم باشد واستاد در غايت شفقت
ودر غايت حرص بر تعليم واتفاق افتد كه از طفوليت خدمت استادى
چنين كند واتصال بخدمتش در هر وقتى از اوقات او را ممكن كردد فلا شك
انه مبلغ في العلم كل مبلغ فاما ابوبكر نرسيد به پيغمبر ص مكر در وقت پيرى
ووقتى كه رسيد نزد وام صحبت ميسر نبود وكان لا يصل الى خدمته في
اليوم والليلة الا مرة او مرتين وعلي ع كان متصلا بخدمته في اوان
الصغر وقد قيل العلم في الصغر كالنقش في الحجر والعلم في الكبر كالنقش على
المدر واما تفضيلا فيدل عليه قوله تعالى وتعيها اذن واعية واكثر
المفسرين على انه علي ع وروى انه لما نزل هذه الاية قال النبي ص
اللهم اجعلها اذن علي وقال علي ع ما نسيت بعد ذلك شيئا وشك نيست
كه اختصاص بمزيد فهم وحفظ موجب اختصاص بمزيد علم است وقوله ص
اقضاكم علي يعنى داناترين شما بقضا وحكم در شرعيات علي است وشك
نيست

نيست كه قضا محتاج است بجميع علوم پس بايد كه علي افضل باشد در
جميع علوم ونيز در قضاى كثيره عمر خطا كرد در حكم وعلي ع تنبيه بر خطاى او
نمود وعمر متعرف شده كفت لولا علي لهلك عمر وايضا قال ع علمني رسول
الله ص الف باب من العلم فتح كل باب الف باب ونيز فرموده والله
لو كسرت لي الوسادة ثم جلست عليها لقضيت بين اهل التورية
بتوراتهم وبين اهل الانجيل بانجيلهم وبين اهل الزبور بزبورهم
وبين اهل الفرقان بفرقانهم والله ما من آية نزلت في بحر ولا بر ولا
سهل ولا جبل ولا سماء ولا ارض ولا ليل ولا نهار الا وانا اعلم فيمن
نزلت وفي اى شيء نزلت ومقصود تمثيل احاطه آن سرور است بجميع
اشياء پس مندفع است اما اعتراض اهل هاشم بان التورية قد نسخت
فكيف يجوز الحكم بها وايضا فانا نتفحص عن احوال العلوم فاعظمها علم
اصول الدين وقد جاء في خطبته ع من اسرار التوحيد والقران والنبوة
والقضاء والقدر واحوال المعاد ما لم يات في كلام ساير الصحابة ونيز جميع
فرق متكلمين منسوب بانحضرت اند اما معتزله مفتخرند بانتساب بوى واما
اشاعره رئيسشان ابي الحسن الاشعرى تلميذ ابي علي معتزلى است واما

شیعه انتساب ایشان بآنحضرت ظاهر است واما الخوارج فهم مع غایة
بعدهم عنه ع کلهم منتسبون الی اکابرهم وسلفهم وهم کانوا تلامذة
علی بن ابی طالب ع فثبت ان جمهور المتکلمین من فرق الاسلام کلهم
تلامذة علی ع ومنها علم التفسیر وابن عباس رئیس المفسرین کان تلمیذا
له ع ومنها علم الفقه وکان فیه فی الدرجة القوی کما دل علیه اقضاکم علی ولو
کسرت لی الوسادة علی ما مر ومنها علم الفصاحة ومعلوم ان احدا من الفصحاء
الذین بعده لم یدرکوا درجته ولا التقلیل من درجته ومنها علم النحو ومعلوم
انه انما ظهر منه وهو الذی ارشد ابا الاسود الدؤلی الیه ومنها علم تصفیة الباطن
ومعلوم ان سبب هذا العلم انتهی الیه فثبت بما ذکرنا انه ع کان استاد
العالمین بعد محمد ص فی جمیع الخصال المرضیة والمقامات الشریفة واذا ثبت
انه اعلم الخلق بعد رسول الله ص ثبت انه افضل الخلق بعد رسول الله ص لقوله
تع هل یستوی الذین یعلمون والذین لا یعلمون انتهی الزیادة واشتهر عنه
انه مع اتساع ابواب الدنیا علیه ترک التنعم وتخشن فی المآکل والملابس
ولم یلتفت الی الملاذ وقد کان فی الصحابة جمع من الزهاد کابی ذر وسلمان
وابی الدرداء وکلهم کانوا فیه تلامذة علی ع الثالث الکرم وقد اشتهر انه کان

یؤثر

یؤثر المحاویج والمساکین علی نفسه واهله وکان ذلک عادة منه حتی تصدق
فی الصلوة بخاتمه ونزل فی شانه ما نزل ودر فتوحات مکی آورده که قیمت
خاتمی که علی ع در نماز بسائل داد برابر بود با خراج شام که ششصد خروار نقره
وچهار خروار طلا بود وتصدق ایضا فی لیالی صیامه المنذور بما کان فطوره
ونزل فیه ویطعمون الطعام علی حبه مسکینا ویتیما واسیرا الرابع الشجاعة
ومتواتر است مکافحه حروب ولقای ابطال وقتل صنادید وجاهلیت ووقایع
بدر واحد وخیبر وخندق حتی قال ص لضربة علی خیر من عبادة الثقلین وقال
جبرئیل لا فتی الا علی لا سیف الا ذو الفقار نخامس حسن الخلق وقد کان مع
غایة الشجاعة وبسالته حسن الخلق جدا وقد بلغ فیه الی حیث نسبته اعدائه
الی الدعابة معاویه بصعصعة بن صوحان گفت صفت کن حاجت خود
علی را گفت کان فینا کاحدنا یعنی در میان ما که مسود یکی از ما بود با ما
میگفت واز ما می شنید وبا ما میخورد وی آشامید وبهر طرف که میخواستیم
اجابت میکرد ودر کمال تواضع ونهایة افتاد گی بود ومع ذلک کنا نهابه
نهایة الاسر المربوط للسیاف الواقف علی راسه یعنی با وجود اینهمه میترسیدیم
از او وبیم میبردیم مانند ترسیدن زنجیر بسته از جلادی که با شمشیر برهنه بر سر وی

ایستاده باشد السادس العبادة وکان ع اذا شرع فی صلوة التهجد وشرع
فی الدعوات والتضرعات الی الله تع بلغ مبلغا لا یوازیه احد ممن جاء
بعده من الزهاد وکان فی غایة البعد عن الدنیا وکان یقول فیما یقول فی
مخاطبة الدنیا یا دنیا یا دنیا الی تعرضت ام الی تشوقت هیهات
غری غری لا حاجة لی فیک قد طلقتک ثلثا لا رجعة فیها فعیشک قصیر
وخطرک یسیر واملک حقیر اه من قلة الزاد وطول الطریق السابع تزید قوته
وشدته حتی قلع باب خیبر وقال ما قلعت باب خیبر بقوة جسمانیة ولکن
قلعها بقوة الهیة الثامن النسب العالی ومعلوم ان شرف الانسان
هو القرب من رسول الله ص وهو کان اقرب الناس فی النسب الی رسول
الله ص وعباس اگر عم پیغمبر بود اما برادر پدری عبد الله بود وابو طالب
برادر وی بود من الاب والام ونیز علی ع هاشمی الطرفین بود چه پدرش ابو طالب
بن عبد المطلب بن هاشم است ومادرش فاطمه بنت اسد
بن هاشم التاسع المصاهرة ولم یکن لاحد من الخلق مصاهرة مثل ما کان
لعلی ع چه دامادی بفاطمه زهرا نه چون دامادی بدختر دیگر است فان
النبی ص قال سیدة نساء العالمین اربعة وعد منهن فاطمة صلوات الله علیها

العاشر

العاشر انه لم یکن لاحد من الصحابة اولاد یشارکون اولاد علی ع فی الفضیلة
فانظر الی الحسن والحسین وهما سیدی شباب اهل الجنة ثم الی اولادهما
ممن اتفق الانام علی فضلهم علی العالمین حتی کان ابو یزید مع علو درجته
سقاء فی دار جعفر الصادق ع وکان معروف الکرخی بواب دار علی بن موسی
الرضا ع قال الشارح المواقف هذا مما لا شبهة فی صحته فان معروفا کان
صبیا نصرانیا فاسلم علی ید علی بن موسی الرضا ع وکان یخدمه واما ابو یزید
ادراک زمان حضرت جعفر نکرده بود وصحبت ظاهر آنحضرت در نیافته چه وی
از معروف متاخر است ولکن کان یستفیض من روحانیة جعفر فلذلک
اشتهر انتسابه الیه پس هرگاه علی در هر یک ازین فضایل مذکوره زاید باشد
بر صحابه افضل باشد از صحابه فان فضیلة المرء علی غیره انما یکون له من الکمالات
وقد اجتمع فی علی من الکمالات ما تفرق فی الصحابة پس اگر علی در هر یک
ازین صفات کمال با دیگری مساوی میبود چون در دیگری همه مجتمع
نیست لا محاله علی افضل میبود از همه کیف که علی زاید است در هر صفتی از
مشارک در آن صفت این بود عمده ادله که از جانب شیعه در کتب معتبره
متکلمین اهل سنت مذکور است واحادیث وروایاتی که در این ادله وارد است

همه مروی بطریق اهل سنت است و ثابت نزد ایشان و هیچکدام از
مختصات شیعه چه مختصات شیعه حجت بر مخالفین نتواند شد و جواب
که متکلمین ایشان از این ادله گفته اند بر دو گونه است یکی اجمالی و دیگری
تفصیلی اما اجوبه تفصیلیه راجع است یا بقدح در ثبوت خبر و یا بتاویل
و تخصیص آن و یا بمعارضه بنقل فضایل برای ابی بکر و هر جوابی که بمنع ثبوت
خبر باشد چون از مصححات خود شانست ضرری نتواند داشت چه لااقل
موجب اسکات و الزام ایشانست و اما تاویل و تخصیص نیست مگر ترک
ظاهر و مقتضای ظاهر تا ممتنع نباشد بدلیلی ترکش جایز نیست و حال آنکه
رکاکتش در غایت ظهور است مثل تخصیص خبر واجب سحر من بعض الوجوه
و ماحب در سی معین و امثال آن و اما معارضه بر تقدیر ثبوت روایاتی چند
معدود مثل اقتدوا بالذین بعدی ابی بکر و عمر و مثلهما سیدا کهول اهل
الجنة و مثل ما بی الله و رسوله الا ابا بکر و مثل ما طلعت شمس و لا غربت بعد النبیین
علی رجل افضل من ابی بکر و مثل لو کنت متخذا خلیلا لاتخذت ابابکر خلیلا و امثال
آن چون از مختصات ایشانست و در طریق شیعه اصلا موجود نیست بلکه منافی
انها ثابت است باحادیث و روایات غیر محصور و غیر ممکن الحصر که همه بطریق ایشان

ثابت است

ثابت است و در صحاح کتب ایشان موجود چنانکه شمه از آن در
تضاعیف این باب مذکور شد چه تواند کرد و چگونه برابری تواند نمود
و اما جواب اجمالی ایشان فقال صاحب المواقف و الجواب منا عن الکل
انه یدل علی الفضیلة و اما علی الافضلیة فلا و کیف و مرجعها الی کثرة الثواب
و ذلک یعود الی اکتساب الطاعات و الاخلاص فیها و ما یعود الی نصرة
الاسلام و تقویة الدین یعنی ادله شیعه دلالت بر افضلیت علی نکند
چه افضلیت عاید بکثرة ثوابست و ثواب مرتب بطاعات و اخلاص در
طاعات و نصرت و تقویة دین و اسلام و ابوبکر تا مسلمان شد همیشه مشغول
بود بدعوة مردم بسوی خدا و بدست او مسلمان شدند عثمان و طلحه و زبیر
و سعد بن ابی وقاص و عثمان بن مظعون و اسلام بایشان قوی شد
و قال شارح المقاصد بعد ذکر ادله مذکوره علی فضیلت علی بن ابی طالب ع
و الجواب انه لا کلام فی عموم مناقبه و وفور فضایله و اتصافه بالکمالات و اختصاصه
بالکرامات الا انه لا یدل علی الافضلیة بمعنی زیادة الثواب و الکرامة عند الله تعالی
بعد ما ثبت من الاتفاق الجاری مجری الاجماع علی افضلیت ابی بکر ثم عمر و بر عاقل
فطن این دو جواب که این دو عظیم ایشان کنایه استعداد خود آنکه تهی نموده اند

واضح ولایح نواند شد حقیقت دعوای ما در اول فصل که اینجماعت منع افضلیت
علی بزبان میکنند نه بدل و بلفظ میکنند نه بمعنی و شارح مقاصد در شرح عقاید
نسفی در باب تفضیل عثمان بر علی و توقف سلف درین باب گفت و الاقتصاد
انه ان اریدبالافضلیة کثرة الثواب فللتوقف جهة وان اریدما یعده ذو العقول
من الفضایل فلا وشک نیست که در جریان این سخن در باب ابوبکر و عمر نیز
پوشیده نماند که فضیلت بمعنی کثرت ثواب اگرچه بالمفهوم و بحسب صدق غیر
فضیلت بمعنی اتصاف بفضایل و کمالاتست اما بحسب تحقق و وجود از او جدا
نتواند بود چه ثواب مترتب نتواند شد مگر بر علوم و اعمال که مراد از فضایل و
کمالاتست پس توقف در هیچ باب اصلا وجهی نتواند داشت **فصل هفتم**
از باب سیم از مقاله دویم در بیان نفی اهلیت امامت و خلافت از غیر
علی ع و دلیل برین چند وجه است وجه اول نص قرآن مجید و هو قوله تعالی
لابراهیم انی جاعلک للناس اماما قال ومن ذریتی قال لاینال
عهدی الظالمین یعنی نمیرسد عهد من بهر که ظالم بوده باشد و مراد از عهد
نیست مگر امامت بدلیل انی جاعلک للناس اماما و خلفای ثلثه ظالم
بودند بنا بر آنکه کفر در ایشان متحقق بود و هر که کافر باشد ظالم است لقوله تعالی
ان الشرک

ان الشرک لظلم عظیم ولقوله تعالی والکافرون هم الظالمون و مضمون آیه
نفی نیل عهدیست از هر که ظالم بوده باشد در وقتی از اوقات در جمیع ازمنه
مستقبله از وقت چه صیغه لاینال فعل مستقبل منفی است و نفی مستقبل مفید
عموم بدلیل صحت استثنا بان یقول مثلا لاینال عهدی الظالمین الا بعد
ترک الظلم و هرچه صحیح باشد استثنای آن واجبست دخولش در حکم
مستثنی منه لولا الاستثناء و باین تقریر مندفع است جواب مواقف
و شرح مقاصد از این دلیل بمنع کون من کان کافرا ثم اسلم ظالما یعنی
لانسلم که کافر وقتی که مسلمان شد ظالم باشد چه در وقت اسلام کافر بر او
صادق نیست و چون کافر صادق نباشد ظالم بسبب کفر صادق نتواند
بود و وجه دفع آنست که صدق ظالم بر کافر در وقت کفر کافی است در
استدلال و حاجت نیست بصدق در وقت اسلام نیز چه همان که در
وقت کفر ظالم باشد صادق است عدم نیل امامت در جمیع اوقات مستقبله
وقت ظلم و از جمله اوقات مستقبله وقت ظالم زمان اسلام است پس
هرگاه کافر باشد در وقتی هرچند مسلمان شود و اصلاح حال خود کند قابل
امامت نتواند بود بنص آیه کریمه و فخر رازی ایراد این دلیل در کتاب اربعین

بتقریر مذکور کرده وجواب از آن بمنع عموم گفته ودلیل عموم را که صحت
استثناست معارضه کرده بصحت تقسیم یعنی یصح ان یقال الظالم
لاینال عهد الامامة فی حال کونه ظالماً او جمیع الاحوال فلولا انه مفهوم
مشترک بین القسمین ولم یصح تقسیمه الیهما وجوابش آنست که نیل عهد
که مفهوم ثبوتی است قابلیت مر تقسیم بحال ظلم وجمیع احوال را نه عدم
نیل عهد که مفهوم سلبی است چه سلب مفهوم مشترک متحقق نشود مگر در
ضمن سلب جمیع افراد بخلاف ثبوت مفهوم مشترک که جایز است تحققش
در ضمن فرد واحد واین دلیل عام است مر ابوبکر وغیر ابوبکر را ووجوه دیگر در
بیان نفی اهل بیت غیر مر امامت را طعن کردنست در هر یک از ائمه ثلثه
بمطاعن متواتره که منافی امامت باشد اما طعنی در ابوبکر اول آنکه مخالفت
صریح کرد با نص کلام خدا وهو قوله تعالی یوصیکم الله فی اولادکم الایه در منع
فاطمه زهرا صلوات الله علیها میراث پدرش پیغمبر را ص ومعلوم است عموم
خطاب مر پیغمبر وامت را ومستند شد در این منع بخبری که خود منفرد بود
بروایتش وهو ان النبی ص قال نحن معاشر الانبیاء لا نورث ما ترکناه
صدقة وحال آنکه بغایت قلیل الروایه است ومتهم است در روایت لکونها

نفعاً له

نفعاً له حیث تحل له الصدقة وعجیب است بغایت بلکه ممتنع است بحسب عادة
اختصاص ابوبکر بشنیدن این چنین خبری دون غیره وممتنع است عقلاً
وشرعاً که ترکه پیغمبر صدقه باشد نه میراث وبر وارثان اختصاص ترکه او حرام
ومع ذلک پیغمبر ص وارثان خود را چیزی نداده باشد از این حکم ومنع نفرموده
از طلب آن واهمال کرده باشد اهل بیت وفرزندان وخویشان خود را
با وجود آنکه مامور است بآن فی قوله تعالی وانذر عشیرتک الاقربین ویا آنکه
خبر داده باشد واهل بیت وفرزندان پیغمبر نشنیده باشد سخن پیغمبر را
وانقیاد نکرده باشند امر او را وطلب غیر حق خود کرده باشند با آنکه معصوم
ومطهرند بحکم نص قرآن که ان یرید الله لیذهب عنکم الرجس اهل البیت
ویطهرکم تطهیراً ونیز این روایت مخالف صریح قرآنست در ثبوت میراث
از انبیا حیث قال تعالی وورث سلیمان داود وقال تعالی عن زکریا فهب لی
من لدنک ولیاً یرثنی ویرث من آل یعقوب پس مندفع است جواب
مواقف ومقاصد که روایت مذکوره اگرچه خبر واحد است لیکن حاکم را
رسد عمل بآن هرگاه خود بمشافهه از حضرت شنیده باشد چه این چنین خبری مفید
قطع خواهد بود پس تخصیص قرآن بآن توان کرد ووجه رفع آنست که حاکم

هرگاه بفرمودهٔ پیغمبر حاکم باشد و یا معصوم باشد او را رسد عمل بشنیدهٔ خود
از پیغمبر هرگاه شنیدهٔ او مخالف صریح قرآن نباشد و محالست که باشد نه حاکم را
که از پیش خود حاکم باشد و مع هذا متهم نیز باشد و نیز آنچه را دعوی شنیدن
کرده مخالف صریح قرآن باشد فاعتبروا یا اولی الابصار و نیز ابوبکر مخالفت
این حکم کرد در نزاع علی و عباس بکار رود انتهی فی بغلة رسول الله و سیفه
و عمامته فحکم بها ابوبکر میراثا لعلی بن ابی طالب ع پس اگر صدقه بودی بر علی
حلال نبودی و واجب بودی برابابکر انتزاع هر دو و دویم آنکه منع فاطمه ع
کرد از فدک و آن قریهٔ چند بود از خیبر که پیغمبر ص از برای وی بخشیده بود
و بتصرف او داده و ابوبکر بعد از پیغمبر ص ضبط آن قریه نمود و زهرا علیها السلام
اظهار بخشش فرمود تصدیق وی نکرد علی ع و ام ایمن ادای شهادة کردند
رد نمود و حال آنکه علی ع بحکم آیهٔ مباهله نفس پیغمبر و زهرا بمقتضای فاطمه
بضعة منی من اذاها فقد اذانی بضعهٔ پیغمبر است و حسنین سیدی شباب
اهل الجنة و اربعه بروایاتی که ثابت شده بطریق اهل سنت و بمقتضای
آیهٔ تطهیر از جملهٔ اهل بیت و واجب العصمة و الطهارة و ام ایمن زنی بود
که نبی در شان او گفته بود ام ایمن امرأة اهل الجنة پس مندفع شد جواب

مواقف

مواقف که منع عصمت مدعی نموده میگوید رد بشهادت چنین بنا بر آن
بود که قبول شهادة ولد برای احد الابوین خلافیست و رد شهادت
علی و ام ایمن بنا بر قصور از نصاب شهادة و هو رجلان او رجل و امرأتان
و حکم بشاهد و یمین نکرد لکونه ایضا مما اختلف فیه و وجه دفع آنست که
ظلم ابوبکر بنا بر تکذیب اهل البیت و رد شهادت ایشانست که بمقتضای
صریح قرآن مذهوب الرجس و واجب الطهارة اند نه تنها و دفع فاطمه از
فدک و منع کردن ابوبکر حق عصمت و طهارت را از اهل البیت بغایت
اقبح از منع فدک و ظلم او اهل البیت فی الحقیقة آنست نه این و عجب حال آنست
که تصدیق ازواج نمود در ادعای اختصاص حجرهٔ مطهره بدون شاهدی
و تکذیب فاطمه کرد و با وجود عصمت و شهادت اهل عصمت و طهارت
و شارح مقاصد در جواب منع صحت قضیهٔ فدک نموده میگوید لو سلم
صحة ما ذکر فلیس علی الحاکم ان یحکم بشهادة رجل و امرأة و ان فرض عصمة
المدعی و الشاهد و له الحکم بما علمه یقینا و ان لم یشهد به شاهد و طرفه
حالیست که منع صحت قضیهٔ مذکوره از هیچکس منقول نشده و اصحاب او
با آنکه منع متواترات دیگر باسند خبر غدیر و غیر آن نموده اند منع صحت قضیه

فدک نتوانستند نمود وطرفه تر آنکه با فرض عصمت مدعی وشاهد معلوم
یقینی بودن خلاف دعوی مدعی نیست مگر بجواز اجتماع نقیضین عبرت کنید
که بیچارگان با آنکه از علمآء معقولند بچه نامعقولات بازی خود میدهند
وعجب تر از همه آنکه بعد از جواب مذکور میگوید ولعمری ان قضیة فدک علی ما
یرویه الروافض من ابین الشواهد علی انهما کهم فی الضلالة وافترائهم علی
الصحابة وکونهم الغایة فی الغوایة والنهایة فی الوقاحة حیث ظنوا بمثل ابی بکر
وعمر انهما اخذا حق سلالة النبوة ظلما لینتفع به الاخرون لا هما انفسهما
ولا من یتصل بهما وبمثل علی ع انه مع علمه بحقیقة الحال لم یدفع تلک
الظلامة ایام خلافته وبسایر الصحابة انهم سکتوا علی ذلک من غیر تعرض ولا اعتراض
سوگند میخورد که قضیهٔ فدک بطریقی که شیعه روایت میکند شاهد بین است
بر فرط فتکی شیعه در ضلالت وبر دروغ بستن بر صحابه وبر بودن شیعه در غایة
گمراهی ونهایت بی شرمی که گمان برده اند بمثل ابوبکر وعمر که ایشان حق
فرزند پیغمبر بظلم گرفته باشند که دیگران بان منتفع شوند نه خودشان ونه
خویشانشان وگمان برده اند بمثل علی که در وقت خلافت خود که قادر
بود بر دفع ظلامت دفع چنین ظلمی نکرده باشد وحق را بمستحق نداده وگمان

برده اند

برده اند بسایر صحابه که چنین ظلمی را دیدند وساکت شدند وهیچ نگفتند
وپوشیده نماند که این گفت وگو بنابر منع صحت نقل قضیهٔ مذکوره است
وبجای سند آن منع وبر عاقل ظاهر است که منع صحت خبر فدک در مرتبهٔ
منع وقوع خلافت ابی بکر است چه هر که خلافت ابی بکر را شنیده یا نقل کرده
خبر اخذ فدک را نیز شنیده ونقل کرده واین سخن قابل تعرض جواب نیست
غایتش تعجب در اینست که گمان ظلم ابوبکر بر سلالهٔ نبوت واقترای این
ظلم بابوبکر چگونه باشد بر تقدیر تسلیم صحت نقل ما کان کذب بسلالهٔ نبوة
وادعای خلاف حق بضعهٔ پیغمبر گمان شهادهٔ زور وگواهی باطل بمثل علی
بن ابی طالب وبمثل حسنین که نص قرآن گواهی بطهارتشان داده و
تدین اهل بیت پیغمبر ص چون باشد باتدین ابوبکر وعمر که گمان ظلم در بارهٔ
ایشان بردن ضلالت وغوایت باشد وگمان کذب وطلب ناحق باهل
بیت رشد وهدایت وبی شرمی ووقاحت در نسبت ظلم بابی بکر بیشتر
باشد یا در منع عصمت سلالهٔ نبوة واهل بیت طهارة ما از سر دعوی عصمة
اصطلاحی بگذریم ومضایقهٔ منع آن نکنیم با عصمت وطهارت قرآنی چه توان
فاعتبروا یا اولی الابصار واما دفع نکردن علی ع ظلامت مذکوره را در زمان

خلافت علی بمقتضای علم خود تواند کرد چنانکه پیش ازاین اشاره کردیم علی
درآن خلافت کدام بدعت ابوبکر و عمر را که مظنهٔ غرضی درآن نبود توانست
رفع نمود که فدک را که حق فرزندان خود بود بصیغهٔ صدقه تصرف درآن
شده رفع تواند کرد سیم انکه ابوبکر ایذای پیغمبر کرد و ایذای پیغمبر ایذای خدا است
وکدام ظلم بالاتر از ایذای خدا و رسول خدا تواند بود اما اینکه ایذای پیغمبر
کرد بنا بر انکه ایذای فاطمه کرد در رد دعوی وی و تکذیب وی کرد در
ادعای بخشش فدک و تکذیب شخص بالضروره ایذای اوست و نیز ثابت
و محقق است بیننا و بینهم که فاطمه از او آزرده شد و از او راضی نشد تا انکه
رحلت فرمود و وصیت نمود که او را در شب دفن کنند تا ابوبکر بجنازهٔ
او حاضر نشود و بر او نماز نگذارد و این خبر در اکثر کتب ایشان موجود است
از جمله در صحیح بخاری در جزو خامس و در صحیح مسلم در جزو ثالث کما ذکره فی
الطرایف و ابن ابی الحدید در شرح نهج البلاغه ایراد کرده بطرق کثیره و گفته
که این خبر متحقق و معلوم است و دفع آن نتوان کرد که ابوبکر بعد از رد
فاطمه مکرر بعذرخواهی او عمر را فرستاد و خود رفت و فاطمه راضی نشد و همان
ناراضی و غضبناک از او رحلت کرد و وصیت نمود که پنهان دفنش کنند
وبعد از

وبعد از تصحیح و تحقیق این خبر خود سی است در صدد توجیه و اعتذار
آن در آمده بعذرهای که بدتر از گناه است و اینجا مقام ذکر آن و حاجت بتطویل
آن نیست چهارم انکه قصد احراق خانهٔ علی ع کرد و عمر را بران داشت که خانهٔ
علی را بسوزاند و در آنخانه علی و فاطمه و حسنین علیهم السلام و جماعتی از بنی
هاشم بودند تا بترسیدند و بیرون آمده با او بیعت کنند ذکر الطبری فی تاریخه
قال ان عمر بن الخطاب نزل علی ع فقال والله لاحرقن علیکم او لتخرجن
للبیعة ذکر الواقدی ان عمر جاء الی علی ع فی عصابة فیهم اسید بن الحضیر
وسلمة بن اسلم فقال اخرجوا او لنحرقنها علیکم وابن حرانه در غرر آورده
که زید بن اسلم گفت من از جملهٔ جماعتی بودم که همه میکشیدند با عمر بسوی
خانهٔ فاطمه در وقتی که علی و اصحابش امتناع از بیعت مینمودند پس عمر گفت
مر فاطمه را که بیرون فرست آنانی را که در خانهٔ تواند والا خانه را با هر که
در اوست بسوزانم فاطمه فرمود که میسوزانی علی را و مرا و فرزندان علی را
گفت ای والله مگر انکه بیرون آیند و بیعت کنند و ابن عبد ربه آورده
که علی و عباس در خانهٔ فاطمه بودند که ابوبکر گفت مر عمر را که برو و بیار ایشان را
واگر ابا کنند مقاتله کن با ایشان فاقبل بقبس من نار علی ان یضرم علیهما النار

فلقیته فاطمة فقالت یا ابن الخطاب اجئت لتحرق دارنا قال نعم و در
کتاب محاسن آورده و در کتاب انفاس الجواهر نیز مثل این وارد شده
و انجمله علمای اهل سنت است پنجم انکه تخلف نمود از جیش اسامه و حال
انکه پیغمبر گفته بود لعن الله المتخلف عن جیش اسامه ششم انکه خلیفه خود
کرد عمر را و حال انکه پیغمبر باعتقاد ایشان استخلاف نکرده بود پس اگر استخلاف
خوب بود چرا پیغمبر نکرد و اگر بد بود چرا ابوبکر کرد و عمر در وقت رحلت گفت
ان لم استخلف فان رسول الله لم یستخلف وان استخلف فان ابابکر
استخلف و هذا تصریح منه بعدم استخلاف النبی ص هفتم انکه عمر گفت بیعت
ابوبکر فلتة بود یعنی بدون تامل و تدبر بود فمن عاد الی مثلها فاقتلوه هشتم
انکه گفت اقیلونی ولست بخیرکم و علی فیکم یعنی عزل کنید مرا که من بهترین
امت نیستم در حالتی که در میان امت است علی نهم انکه پیغمبر هرگز تولیت
امری باو تفویض نکرد و حال انکه کم بود از صحابه که باو خدمتی رجوع نشد
و نوبتی بحمل سوره برائة بمکه فرمود علی را ع از عقب او فرستاد و عزل وی نمود پس
هرگاه کسی صلاحیت ادای آیه چند بجماعتی مخصوص نداشته باشد ریاست
عامه که متضمن ادای جمیع احکام الله است بعموم الناس چگونه تواند داشت

دهم

دهم انکه در وقت موت گفت ای کاش از پیغمبر میپرسیدم که هل للانصار
فی هذا الامر حق و هذا شک منه فی صحة ما احتج به علی الانصار من قول الائمة
من قریش الی غیر ذلک من الامور التی لا تحصی و جمیع این امور بطریق اهل
سنت منقول و در کتب ایشان موجود است و اما مطاعن عمر اکثر بلکه جمیع
اموری که از مطاعن ابی بکر بود و غیر آن مثل پیغمبر ص از کتابت وصیت
و مواجهه او بقول لهجر او و مثل شک کردن او در موت پیغمبر ص
و انکار نمودن و گفتن والله ما مات محمد تا انکه ابوبکر گفت اما سمعت
قوله تعالی انک میت وانهم میتون و مثل امر برجم حاملة تا انکه علی ع منع فرموده
گفت ان کان لک علیها سبیل فلیس لک علی ما فی بطنها سبیل و مثل
امر برجم مجنونه حتی قال ع القلم مرفوع عن المجنون حتی یفیق و مثل انکه منع
کرد از مغالات مهور و گفت هر که گران گرداند مهر دختر خود را از جمله بیت
المال کردانم تا انکه زنی با او محاجه کرد بقوله تعالی وآتیتم احداهن قنطارا
و ملزمش گردانید فقال کل الناس افقه من عمر حتی المخدرات فی الحجال و
مثل انکه بدیوار خانه برآمد و اهل خانه را برهنگی دید ایشان باو گفتند
اخطات من جهات یعنی بچند جهة خطا کردی یکی تجسس کردی و حق تعالی نهی کرده

از تجسس لقوله تعالی ولا تجسسوا دیگر آنکه از غیر در بخانه در آمدی وقال تعالی
فاتوا البیوت من ابوابها و دیگر آنکه بی اذن در آمدی وقد قال تعالی لا
تدخلوا بیوتا غیر بیوتکم حتی تستانسوا دیگر آنکه سلام نکردی وقد قال تعالی
وتسلموا علی اهلها پس عمر خجل شده برگشت و مثل آنکه گفت متعتان کانتا
علی عهد رسول الله ص وانا احرمهما یعنی متعهٔ و متعهٔ نسا در زمان پیغمبر ص
مشروع بودن هر دو را حرام گردانیدم الی غیر ذلک من الامور التی لا یمکن
احصاؤها واما مطاعن عثمان مستغنی است از بیان تا آنکه اکثر صحابه از کثرة
ظلم و عدوان و تعدی و طغیان او بر روی او در آمده کردند با او آنچه کردند

فصل هشتم از باب سیوم از مقالهٔ سیوم در نتیجهٔ فصول مذکوره در این باب

بدانکه از مجموع آنچه مبین شد در فصول سابقه ثابت گشت وجوب وجود
امام در هر زمانی از ازمنه و وجوب اعتبار عصمت و نص و افضلیت
در امام پس هر که یکی از امور ثلثه در او مفقود باشد امامت را نشاید فضلا
عن الثلثه اما عصمت بنابر آنکه چون حافظ دین نیست مامون باشد از وقوع
خلاف بزیادتی و نقصان در دین و اما نص بنابر آنکه عصمت معلوم نتواند
گشت و این غرض حاصل نتواند شد مگر وقتی که نص از خدا و رسول متحقق شود

واما

فصل

واما فضیلت بنابر آنکه امام محتاج الیه جمیع مردم است در جمیع امور و اما
از همه مردم نباشد محتاج الیه همه و رئیس و مطاع کل نتواند بود و چون مجموع
این امور ثابت شد که امام و خلیفهٔ اول بعد از رسول ص علی بن ابی
طالب ع بنابر اتفاق کل است بر انتفاء مجموع امور ثلثه از غیر علی ع پس متعین
باشد علی ع برای امامت والا لازم آید خلو زمان از وجود امام طریقهٔ دیگر
ثابت شد وجوب اعتبار عصمت در امام و غیر علی واجب نیست عصمتش
بالاتفاق پس امام غیر علی نتواند بود طریقهٔ دیگر واجبست اعتبار نص در
امام و غیر علی منصوص نیست بالاتفاق پس امام علی باشد طریقهٔ دیگر ثابت شد
افضلیت علی ع و چون افضل باشد امام او باشد نه غیر او لامتناع تقدیم
المفضول علی الفاضل طریقهٔ دیگر ثابت شد منصوص بودن علی بامامت
و چون منصوص باشد امام او باشد نه غیر او لامتناع مخالفة النص طریقهٔ دیگر
غیر علی متصف بوده بظلم و هر که ظالم باشد در وقتی از اوقات هرگز امام
نتواند شد پس امام غیر علی نتواند بود طریقهٔ دیگر از غیر علی صادر شده ظلم و قبیح
در وقت ادعای امامت و هر که صادر شود از او ظلم و قبیح در وقت ادعای
امامت بالضرورة امام نتواند بود پس غیر علی امام نتواند بود طریقهٔ دیگر غیر

علی منصوص نیست و هر که منصوص نیست ماذون نیست بخلافت و هر که
ماذون نیست بخلافت خلیفه نتواند بود طریقهٔ دیگر اجماع است در اینکه امام
یا علی است یا عباس یا ابوبکر و عباس و ابوبکر امام نتوانند بود لاتفاق العصمة
عنهما بالاتفاق پس علی ع امام باشد و الا لزم خرق الاجماع المرکب طریقهٔ دیگر
اگر ابوبکر امام باشد یا بنص خواهد بود یا به بیعت لان کل من قال بامامته قائل
بذلک الحصر و القسمان باطلان اما نص برانکه اگر نص میبود در روز سقیفه محتاج
به بیعت نمیشد و اظهار نص میکرد و اما بیعت بنابر انکه ثابت شد که بیعت طریق
باثبات امامت نتواند بود بلکه ثبوتش موقوفست بنص طریقهٔ دیگر معلوم است
علما اجمالیا یقینا استخلاف پیغمبر بعد از رحلت مر احدی را بنابر دو وجه
یکی انکه معلوم است از دأب و عادت پیغمبر ص که در هر غیبتی از مدینه خلیفه
میکرد شخصی را در مدینه تا امر رعیت مهمل و ضایع نماند و اینمعنی لامحاله اهم است
بعد از موت بنابر انکه رعایت مصالح رعیت با غیبت اگرچه دشوار است
لیکن ممکن است بخلاف رعایت مصالح رعیت بعد از موت که ممتنع است
پس تعیین خلیفه بعد از موت اهم باشد از تعیین بعد از غیبت وجه دویم انکه
پیغمبر ص گفت انما انا لکم مثل الوالد لولده فاذا ذهب احدکم الی الغایط

فلا یستقبل

فلا یستقبل القبلة و لا یستدبرها و نیز معلوم است که شفقتش بر امت بیش
از شفقت پدر بود بر فرزند پس همچنانکه ممتنع است عادت که پدر در حالة موت
وصیت اختیار تعیین وصی برای فرزندان نکند و اگر نکند لامحاله مذموم خواهد
بود عقلا کذلک ممتنع است عدم استخلاف غیر علی پس ثابت است استخلاف
علی ع طریقهٔ دیگر اجماع است که پیغمبر ص در غزوهٔ تبوک علی را خلیفه کرد بر
مدینه و دیگر غزل او نکرد پس باقیست بر خلافت مدینه بعد از موت پیغمبر نیز و
چون خلیفه باشد بر مدینه خلیفه باشد بر کل امت اذ لا قائل بالفرق **فصل**
نهم از باب سیوم از مقالهٔ سیوم در ذکر ادلهٔ مخالفین بر خلافت ابوبکر
و جواب از آن بدانکه امت در تعیین اول خلیفه بعد از رسول ص بر سه فرقه اند
اول شیعه و مذهب ایشان آنست که خلیفهٔ بلافصل بعد از پیغمبر ص علی بن
ابی طالب است ع و ادلهٔ ایشان سبق ذکر یافت دویم روندیه اتباع
قاسم بن روند که قایلند بخلافت عباس عم رسول ص و اینمذهب متروکست
و متمسک ایشان غیر مذکور و ظاهر است بطلان اینمذهب سیم اهل سنت
و ایشان خلیفهٔ اول ابوبکر را دانند و بعد از آن عمر را و بعد از آن عثمان و
بعد از آن علی را و متمسک ایشان در خلافت ابی بکر چند وجه است اول

اجماع واین عمدهٔ ادلهٔ ایشانست قال شارح المقاصد موافقاً لما قال
سایر علمائهم لنا یعنی فی اثبات خلافة ابی بکر وجوه الاول وهو العمدة
اجماع اهل الحل والعقد علی ذلک وان کان من البعض بعد تردد وتوقف
وگفته که اول تردد از انصار واقع شد که گفتند منا امیر ومنکم امیر وبعد از ان
ابوسفیان که گفت ارضیتم یا بنی عبد مناف ان یلی علیکم یتیمی والله لاملأنها
الوادی خیلاً ورجلاً وفرستاد ابوبکر عمر وابوعبیده را نزد علی ع وگفتگوی بسیار
واقع شد وغلظتی از عمر بظهور رسید وانگاه علی آمد ودخل فیما دخل فیه
الجماعة وقال حسبی قام عن المجلس بارک الله فیما سارنی وسرکم وجواب
ازین دلیل که باعتراف ایشان عمدهٔ دلایل ایشانست منع تحقق اجماع است
در هیچ وقتی از اوقات اما در مبدء خلافت ظاهر است باعتراف هم واما در
وقتی دیگر بنا بر انکه معنی اجماع آنست که رای هر یک از اهل حل وعقد ومعتقد او
وراجح در نظر او امر مجمع علیه باشد نه انکه از روی جبر واکراه از او قول وتلفظ
بآن صادر گردد گو مطابق اعتقاد او نباشد ودر اجماع مذکور باعتراف هم معنی مذکور
متحقق نیست چه خود قایلند که از عمر غلظتی واقع شده وبیان غلظت در کتب
احادیث ایشان بشرحی که شمهٔ از آن مذکور شد من حدیث احراق البیت

وغیره

وغیره مذکور است پس بیعت علی بتقدیر تسلیم والحال هذه چگونه دلالت
برضای او وموافقت رای واعتقاد او تواند کرد وتفصیل سند منع آنست
که مراد از اهل حل وعقد مجتهدین است چنانکه در کتب اصول فقه مبین
شده پس خدا از آن نیست که علی ع مجتهد بوده یا نه وتوقفش در بیعت
از روی اجتهاد بود یا نه اگر مجتهد نبوده وتوقفش بنا بر اجتهاد نبوده پس
توقفش را چه ضرر در انعقاد اجماع واگر مجتهد بوده وتوقفش بنا بر آن بوده
که باجتهاد تحصیل رای در این مسئله نماید پس اگر رای حاصل شده بود چه احتیاج
بغلظت واحراق بیت وامثال آن بود واگر هنوز تحصیل رای نشده باشد
ویا رایش بخلاف مطلوب تعلق گرفته بود پس مجرد موافقت زبانی وقولی
با سایر مجتهدین از بیم وخوف چگونه محقق ومتمم اجماع تواند شد دلیل دویم
اجماع مرکبست وبیانش آنست که امت قاطبه بر آنند که خلیفه بعد از رسول ص
ابوبکر است یا علی یا عباس لیکن علی وعباس خلیفه نیستند بنا بر انکه با ابوبکر
بیعت کردند وامر را باو تسلیم کردند ویا او منازعه نکردند واین معنی دلیل است
بر انکه ایشان خلیفه نبودند چه با استحقاق خلافت ترک منازعه وتسلیم امر
بغیر مستحق منافی عصمت است که شیعه مدعی آنند پس واجبست که ابوبکر خلیفه

باشد والا خرق اجماع مرکب لازم آید وهو باطل وجوابش ظاهر است
چه ترک منازعه مطلقاً لا نسلم که منافی عصمت باشد بلکه با قدرت ووجود
اعوان وانصار چنانکه گذشت دلیل سیم قوله تعالی وعد الله الذین
آمنوا وعملوا الصالحات لیستخلفنهم فی الارض وخدا بتعم وعده کرد
بمؤمنان که ایشانرا خلیفه گرداند در ارض وثابت نشد خلافت برای
خلفای اربعه پس ثابت شد خلافت خلفای اربعه بترتیب والا خلف وعده
لازم آید وجوابش آنست که ثبوت خلافت لازم ندارد وقوع خلافت بمعنی
انقیاد واطاعت مردم را چنانکه ثبوت نبوة بلا خلاف پس لا نسلم که خلافت
موعود ثابت نباشد مگر برای خلفای اربعه بلکه ثابت نیست باعتقاد شیعه
مگر برای علی واولاد او نه برای غیر ایشان دلیل چهارم قوله تعالی قل للمخلفین
من الاعراب ستدعون الی قوم اولی بأس شدید تقاتلونهم او
یسلمون فان تطیعوا یؤتکم الله اجرا حسنا وان تتولوا کما تولیتم من
قبل یعذبکم عذابا الیما یعنی بگو یا محمد مر تخلف کنندگان را از جنگ
حدیبیه که زود باشد که شما دعوت کرده شوید بجنگ جماعت ذوی شوکت
وعظمت که مقاتله کنید با ایشان تا مسلمان شوند پس اگر اطاعت کنید
مستحق

مستحق اجر حسن شوید واگر باز تخلف کنید مستوجب عذاب الیم گردید بیان
استدلال آنست که داعی در این آیه که مفترض الطاعه باشد بدلیل وعده
ووعید بطاعت او ومتخلف از او ومراد از قوم اولی بأس شدید نزد اکثر
مفسرین قوم بنی حنیفه است وقوم مسیلمه کذاب که قتال با ایشان در خلافت
ابوبکر واقع شده ویا اهل فارس که قتال با ایشان در خلافت عمر روی داد
پس بر هر تقدیر خلافت ابوبکر ثابت باشد چه خلافت عمر نیز مستلزم خلافت
اوست بنابر آنکه بوصیت ابوبکر بود ونمیتواند که مراد از داعی مذکور علی باشد
ومراد از قوم مذکور معاویه واتباعش بنابر آنکه مجموع ایشان اهل اسلام بودند
ومراد از قوم در آیه کفار است بدلیل او یسلمون وجوابش آنست که اولی بأس
شدید نزد مفسرین خلافت فقیل هم هوازن حنین عن عکرمة وسعید بن
جبیر وقیل هم هوازن وثقیف عن قتادة وقیل هم ثقیف عن الضحاک
وقیل هم بنو حنیفة مع مسیلمة الکذاب عن الزهری وقیل اهل فارس عن
ابن عباس وقیل هم الروم عن الحسن وکعب وقیل هم اهل صفین اصحاب
معویه وصحیح آنست که مراد جماعتی باشند که پیغمبر در حیوة خود بعد از نزول آیه
با ایشان قتال کرده چه پیغمبر بعد از این آیه با جماعت بسیار از روی نجدة

وشدة قتال کرده و دعوت مخلفین بآن قتال نموده مانند اهل
حنین و طایف و موته و تبوک و غیر ذلک پس وجهی ندارد حمل آیه
بقتال که بعد از وفات پیغمبر واقع شده پس متعین آنست که مراد از داعی
در این آیه پیغمبر باشد و لا اقل با وجود این احتمال استدلال مذکور
صحیح نتواند بود دلیل پنجم اگر ابوبکر خلیفه نباشد و بغیر حق تصرف در خلافت
کرده باشد هر آینه ممدوح خدا نتواند بود چه ظالم ممدوح خدا نشاید
و حال آنکه ممدوح خداست در چند آیه یکی قوله تع لقد رضی الله عن
المؤمنین اذ یبایعونک تحت الشجرة الآیه قوله تع والسابقون السابقون
الاولون من المهاجرین والانصار والذین اتبعوهم باحسان
رضی الله عنهم ورضوا عنه چه این هر دو آیه بالاتفاق در شان جماعتی
نازل شده که ابوبکر داخل است در آن جماعت دیگر وسیجنبها الاتقی الذی
یؤتی ماله یتزکی وما لاحد عنده من نعمة تجزی و مراد از اتقی ابوبکر است
چه اتقی لامحاله اکرم باشد بقوله تع ان اکرمکم عند الله اتقیکم و اکرم
افضل و افضل باتفاق امت یا ابوبکر است یا علی و مراد در این آیه نتواند
بود علی باشد چه اتقی را صفت کرده که نیست نزد او از کسی نعمتی که جزا داده شود
و نزد

و نزد علی از پیغمبر نعمت تربیت است و نزد ابوبکر از پیغمبر نیست مگر نعمت هدایت
و آن نعمتی است که جزا داده نتواند بود بدلیل قوله تع قل لا اسئلکم علیه
من اجر پس باید که مراد ابوبکر باشد پس این آیه دلالت بر افضلیت ابوبکر
نیز کند و جوابش آنست که مدح و ذم خدا تع تابع طاعت و معصیت بنده است
پس رضای خدا تع از بنده راجع شود برضای از طاعت و عدم رضا
راجع بعدم رضا از معصیت پس رضای خدا تع در آیه اول راجع
شود برضا از بیعت که در تحت شجره مؤمنان با پیغمبر کردند و وصف چنان
که مشعر است و در آیه ثانیه راجع بمهاجرت و نصرت و تابعیت باحسان
پس رضای مطلق لازم نباشد و اما در سبب نزول آیه سیجنبها واحدی
از عکرمه و از ابن عباس روایت کرده که مردی را نخله بود که شاخش
بدار فقیری ذی عیال مایل شده بود گاهی میوه از آن نخله برای صاحب
عیال میافتاد و آن مرد بخانه صاحب عیال در آمد میوه را از دست کودکی
که میوه را برداشته بود میگرفت و گاه بود که انگشت میکرد و از دهن
کودک خرما را بیرون میآورد و صاحب عیال شکایت این معنی نزد پیغمبر
کرد رسول صاحب نخله را طلبیده گفت فلان نخله را بمن ده که در عوض

نخلهٔ در جنت بتو دهم صاحب نخله گفت این نخله بهترین نخلهای تست
وقبول نکرد ورفت مردی حاضر بود بحضرت گفت اگر من نخلهٔ این مرد را
بستانم وبتو دهم نخلهٔ جنت مرا باشد فرمود آری مرد رفت ونخلهٔ مذکوره را
از صاحب نخله بچهل نخله معاوضه کرد وبحضرت داد حضرت بصاحب عیال
بخشید واین آیه نازل شد ومراد از اشقی درین آیه صاحب نخله است ومراد
از اتقی آنکه نخله را بچهل نخله خرید ونام او ابو الدحداح بود واز این زبیر نقل
شد که این آیه در شان ابو بکر نازل شده بسبب حالیکه خرید وآزاد کرد
واولی آنست که عام باشد چنانکه از ابو جعفر ع روایت شده واستدلالی
که کرده اند که نمیتواند بود مگر ابو بکر جوابش آنست که مراد از اینکه نعمت کسی
نزد او نباشد که جزا داده شود آنست که ایتای مال بمحض قربت باشد نه بقصد
جزای نعمتی چه انجمله اعنی وما لاحد عنده من نعمة تجزی عطف است بجملهٔ
یتزکی حالست از ضمیر یؤتی که مراد اتقی است وحال بحسب معنی صفت است
پس فی الحقیقه اتقی موصوفست بدو صفت که یکی مفید آنست که ایتای مال
بجهة تزکی است نه بجهة ریا وسمعه ودیگری مفید آنکه ایتای مال نیست بجهة
جزا دادن نعمت کسی که نزد او باشد واما مراد از اتقی افضل است وافضل
نیست

نیست مگر علی یا ابو بکر جوابش آنست که مراد از اتقی علی الاطلاق ونظر
بجمیع امت نیست مگر ما منحصر باشد در علی وابو بکر بلکه مراد اتقی فی الجمله است
چه در هر علی از اعمال اتقی وغیر اتقی متصور است بنا بر آنکه هر که عملی را بمحض
قربت کند اتقی است از کسی که همان عمل را بقصد ریا کند ومراد از اتقی
در آیه آنست که هر که عملی را بقصد قربة کند چنین کسی اتقی خواهد بود از
هر که عملی را بقصد قربت نکند ولازم نیست که اتقی از جمیع امت باشد
واین ظاهر است وبر لازم نیست که اتقی از جمیع امت بمعنی لا اتقی منه باشد
چه اصل تقوی قابل شدة وضعف است چه تقوی در جمیع اعمال نیز
قابل شدة وضعف تواند بود وحال آنکه اگر مراد اتقی علی الاطلاق
ونظر بجمیع امت باشد مخصوص خواهد بود بعلی بن ابی طالب ع بنا بر آنکه
ثابت کردیم افضلیت علی را ع دلیل ششم قوله ع اقتدوا بالذین
من بعدی ابی بکر وعمر چه اقتدوا صیغهٔ امر است وامر برای وجوبست یا ندب
وبهر تقدیر دلالت کند بر جواز اقتدا واحکام واگر در دعوای امامت
بر ضلال میبود هر آینه اقتدا بایشان جایز نبود وجوابش آنست که خبری
که در چنین مسائل بآن استدلال توان کرد باید که متواتر باشد یا مقبول

الطرفین یا مقبول طرف مخالف تا حجت تواند شد و خبر مذکور از اقسام
ثلثه نیست و همچنین است استدلال ایشان بسایر روایات آحاد که
مختص اند بنقل آن سنیها که اینجماعت وضع حدیث را بنا بر مصلحتی تجویز کنند
و فخر رازی در کتاب اربعین از دلیل مذکور در جواب از شیعه نقل کرده
بکی منع خبر تواتر مذکور دویم احتمال انکه بر تقدیر صحت خبر واقع در لفظ خبر اول
ابابکر باشد بنصب تقدیر حرف ندا نه ابی بکر بجر و بتغییر نصب بجر از راوی باشد
و مراد از الذین بعدی کتاب باشد و عترت و معنی حدیث امر باشد بابابکر
و عمر باقتدا بکتاب الله و بعترت رسول الله ص چنانکه در احادیث دیگر وارد
شده نه اینکه امر باشد باصحاب باقتدا بابی بکر و عمر و بعد از ان جواب گفته
از اول باینطریق که امر شیعه بغایة عجب است چه هرگاه خبری بیایند که موافق
مطلب ایشان باشد دعوای تواتر کنند چون خبر غدیر و خبر منزله و هرگاه
خبری بشنوند که مؤید مطلب باشد گویند خبر واحد است و از ثانی باینطریق
که اگر راه قدح در اعراب گشاده شود هر آینه اعتماد بدلایل لفظیه از کتاب
و سنت نماند و جواب از اول آنست که قیاس مذکور بخبر غدیر و خبر منزله نتواند
کرد بنا بر انکه اگر منع تواتر خبر مذکورین از روی مکابره و عناد کنند با تعلمهای
بسیار

بسیار که در طریق ایشان وارد شده مر خبرین مذکورین را چه تواند کرد بخلاف
خبر مذکور که در طریق ایشان بجدی نیست که نسبتی بخبرین مذکورین توان کرد
و در طریق شیعه اصلا مذکور نشده و هیچکس حکم بصحت آن نکرده و خبری که نه
متواتر و نه مقبول طرف مخالف استدلال بآن نتوان کرد و جواب از دویم آنست
که اگر قایل بغلط اعراب شویم ممکن است حکم بصحت خبر بنا بر انکه غلط اعرابی
از راوی باشد و الا نسبت صدور آن خبر بمعدن نتوان داد بنا بر انکه مشتمل
بر غلطی خواهد بود که نسبت براوی نتوان داد و آن چنانست که الذین موصول
و ظرف اعنی بعدی صله او و صله موصول واجبست که ظاهر و معلوم
مخاطب باشد چنانکه در علوم عربیه مبین شده و باقی ماندن ابوبکر و عمر
بعد از پیغمبر چگونه معلوم اصحاب تواند بود و احتمال انکه شاید پیغمبر خبر
داده باشد ببقای ایشان در نهایة رکاکتست چنانکه بر صاحب او فی
نطرقی پوشیده نیست دلیل هفتم قوله ص فی مرضه الذی توفی فیه ائتونی
بکتاب و قرطاس اکتب لابی بکر کتابا لا یختلف فیه اثنان ثم قال یابی الله
والمسلمون الا ابابکر دلیل هشتم ان للنبی ص استخلفه فی الصلوة النبی ص
هی اساس الشریعة و لم یعزل دلیل نهم قوله ع الخلافة بعدی ثلثون سنة

وکانت خلافت ابی بکر سنتین و خلافت عمر عشر سنین و خلافت عثمان اثنا
عشر سنة و خلافت علی ع ستین و جواب از این ادلهٔ ثلثه گذشت و آن
اختصاص ایشانست بنقل این اخبار آحاد و آنچه ثابت و محقق است نزد
شیعه بطریق تواتر خلاف اینست پس استدلال باین اخبار صحیح نباشد
دلیل دهم آنکه مهاجرین و انصار ابوبکر را بخلیفهٔ رسول الله ص خطاب میکردند
و حال آنکه موصوفند بصدق فی قوله تع اولئکهم الصادقون و نیز اگر خلافت
حق علی ع میبود هر آینه ابوبکر بر او ظلم کرده باشد و اصحاب که اعانت ابوبکر
و ترک نصرت علی نمودند هر آینه شرناس باشند و حال آنکه خیر امتند
بدلیل قوله تع و کنتم خیر امة اخرجت للناس یامرون بالمعروف و ینهون
عن المنکر و جوابش آنست که خطاب بخلیفهٔ رسول الله از بابت تسمیه است
و متصف بصدق و کذب نتواند شد و بر تقدیری که تواند شد ابوبکر خود را
خلیفهٔ رسول الله ص نام کرد و دیگران بآن نام تخاطب میکردند چنانکه در سایر
خلفای خود باعتقادش نبود و در اینصورت کذب بر اصحاب لازم نیاید
و بر تقدیری که لازم آید وصف جماعتی بصفتی مستلزم وصف هر یک
از آحاد نیست و تواند بود که در میان مهاجرین جمعی باشند که هرگز اطلاق

خلیفه

خلیفهٔ رسول الله بر ابی بکر نکرده باشند مگر بر سبیل تقیه و خوف از اینجا ظاهر شد
جواب خبر امت نیز **فصل دهم از باب سیم از مقالهٔ سیم** در اثبات امامت سایر
ائمه و انحصار عدد ائمه در اثنا عشر و بیان حقیقت مذهب شیعهٔ امامیهٔ اثنا
عشریه چون امامت علی بن ابی طالب ع و بطلان امامت خلفای ثلثه
ثابت شد حقیقت مذهب شیعه چه امت محمد ص در اول اختلاف مختلفند
بدو فرقه یکی شیعه و دیگری سنی و هر که از امت قایلست بامامت ابوبکر سنی
و هر که قایلست بامامت علی ع شیعه است و نیز ثابت شد وجوب اعتبار
عصمت در امام و پیش از این بیان کردیم در فصل ادلهٔ شرعیه که حجیت
اجماع بنا بر اشتمال امت است بر وجود امام معصوم پس هرگاه قول مجموع
امت منحصر در دو قول شود یکی قول شیعه و دیگری قول سنی ثابت شود
که قول شیعه حق است بنا بر وجود معصوم در فرقهٔ شیعه پس هرگاه شیعه
اتفاق کنند بر قول لا محاله اجماعی که حجت است متحقق شود و مخالفت سنی
در حجیت آن ضرر نتواند کرد و همچنین در میان فرقهٔ شیعه اتفاق هر فرقه که
معلوم باشد دخول معصوم در ایشان اجماع باشد و چون این مقدمه دانستی
بدانکه اثبات امامت هر امامی بعد از علی بن ابی طالب ع بدو طریق ممکن است

یکی نص متواتر از امام سابق و دیگری اجماع فرقه که داخل باشد معصوم در آن
فرقه و اجماع فرقه شیعه فاطمیه متحقق است بر امامت حسن بن علی بن ابی طالب ع
بعد از علی ع و بامامت حسین بن علی ع بعد از برادرش حسن بن علی ع و
همچنین متواتر است نزد شیعه نص از علی بامامت حسن و از حسن بامامت
حسین و متواتر است نزد امامیه نص از پیغمبر بامامت حسین ع بقوله ص
مشیر الی الحسین ع هذا امام و ابن امام اخو امام ابو ائمه تسعه تاسعهم قائمهم
و بعد از حسین ع شیعه مختلفند بعضی قایلند بامامت محمد بن علی مشهور بابن
الحنیفه و او را حی و مهدی و غایب موعود دانند و ایشان را کیسانیه خوانند
و دیگران قایلند بامامت علی بن الحسین زین العابدین و بعد از علی بن الحسین
مختلف اند بعضی قایلند بامامت زید بن علی الحسین و ایشان را زیدیه خوانند
و دیگران بامامت محمد بن علی الباقر ع و از فرق شیعه هر فرقه که قایل باشند
بوجوب عصمت در امام و بوجوب وجود معصوم در هر زمان ایشان را امامیه
خوانند پس کیسانیه و زیدیه غیر امامیه باشند و امامیه بعد از باقر قایلند بامامت
جعفر بن محمد الصادق ع و بعد از صادق مختلفند بعضی وقف کنند بر جعفر و بعد از او
قایل بامامی نباشند و او را حی و غایب دانند و گویند او مهدی موعود است
وایشان را

وایشان را ناووسیه خوانند و بعضی قایلند بامامت اسماعیل بن جعفر و ایشان را
اسماعیلیه خوانند و بعضی قایلند بامامت عبد الله بن جعفر و ایشان را فطحیه خوانند
و دیگران قایلند بامامت موسی بن جعفر الکاظم علیهما السلام و قائلین بامامت
موسی بعضی وقف کنند بر موسی و از او تجاوز نکنند و بامامت دیگری بعد از
او قایل نشوند و موسی را حی و غایب و مهدی موعود دانند و ایشان را واقفیه
خوانند و دیگران قایلند بامامت علی بن موسی ع و بعد از آن بامامت محمد
بن علی ع و بعد از او بامامت علی بن محمد و بعد از او بامامت الحسن العسکری ع
و بعد از او بامامت محمد بن الحسن القائم المهدی ع و او را حی و غایب
و مهدی موعود دانند و او ثانی عشر از ائمه اثنا عشر و ایشان را اثنا عشریه
خوانند و چون وجوب عصمت در امام و امتناع خلو زمان از امام ثابت شد
پس مذهب هر فرقه از شیعه که قایل نباشند بعصمت امام کیسانیه و
زیدیه باطل باشد و همچنین باطل باشد مذهب هر که قایل باشد بعصمه
لکن وقف کند بر امامی که معلوم باشد موت او مانند ناووسیه و اسماعیلیه
و فطحیه و واقفیه بنا بر آنکه موت ائمه مذکوره متحقق و ثابت است بتواتر
پس باقی نماند غیر اثنا عشریه پس مذهب حق از مذهب طوایف شیعه مذهب

اثنا عشریه باشد پس اتفاق فرقهٔ اثنا عشریه اجماع و حجت باشد بنا بر آنکه
امامی معصومی که ممتنع است خلو زمان از وجود او البته داخل باشد درین
فرقه نه در سایر فرق پس مخالفت سایر فرق شیعه با اثنا عشریه قادح حجیت
اجماع اثنا عشریه نباشد چنانکه مخالفت اهل سنت قادح حجیت اجماع
فرقهٔ اثنا عشریه نیست و حجیت اجماع فرقهٔ اثنا عشریه متحقق است بامامت
اثنا عشر مذکورین بترتیب مذکور پس امامت ائمهٔ اثنا عشر ثابت و مقطوع
باشد و نیز متواتر است نزد امامیهٔ اثنا عشریه نص هر سابقی بامامت لاحق
و نیز متواتر است نص پیغمبر بامامت ائمهٔ اثنا عشر باعیانهم و نیز از هر یک
از ائمه متواتر است نص بمجموع ائمه بعد از او و نیز از پیغمبر و هر یک از ائمه
متواتر است خبر بوقوع غیبت امام ثانی عشر و کیفیت تواتر و بیان آن
بر نهجی است که سابقا دانسته شد و از جملهٔ معجزات باهرهٔ پیغمبر و هر یک از
ائمه است تحقق امامت ائمهٔ اثنی عشر باعیانهم و عددهم و بغیبت ثانی عشرهم
چه هر کدام خبر بوقوع آنجمله دادند و بر طبق خبر ایشان بوقوع بعوت و نیز
اعیان ائمه و عدد ایشان و امامتشان ثابت و معلوم است باجماع
فرقهٔ امامیهٔ اثنا عشریه که مشتمل است بلا محاله بر قول معصوم و نیز امامت هر یک

از ائمهٔ اثنی عشر

از ائمهٔ اثنا عشر ثابت است باجماع و اتفاق کل امت بر عدم وجوب عصمت
غیر ایشان و حال آنکه ثابت شد وجوب وجود امام معصوم در هر زمانی
از ازمنه و وجود امام اعنی صاحب الزمان ع نیز ثابت است هم بتواتر
و هم باجماع فرقهٔ محقه و هم باجماع کل امت بعدم معصومی غیر او و جماعتی که
مشاهدهٔ عین آنحضرت در زمان کودکی کرده اند از ثقات اصحاب پدرش
ابو محمد ع بلا شبهه بالغ اند بحد تواتر و آنحضرت را در وقت غیبت صغرا وکلاء
جلیل القدر بوده اند ظاهر و معروف باسمائهم و انسابهم و اوطانهم که خبر
میدادند از آنحضرت بمعجزات و کرامات و جواب مشکلات مانند عثمان
بن سعید العمری و ابو جعفر بن محمد بن عثمان بن سعید العمری و قاسم بن
الحسن بن الروح النوبختی و علی بن محمد السمری و کان کل ما قرب وفات
احدهم عین ع علی من یقوم مقامه بآیات و کرامات شاهدهٔ بتصدیق
ذلک و چون نوبت وکالت بعلی بن محمد السمری رسید خبر داد که حضرت
صاحب ع و برا خبر داده بموت وی و تعیین روز وفات و فرموده که
کسی را وکیل نکند که وقت غیبت کبری رسیده و در این غیبت امتحان
خواهد کرد خدا تعالی مؤمنان را پس وفات کرد علی بن محمد السمری در همان وقت

که خبر داده بود و در زمان غیبت کبری نیز ملاقات کرده اند آنحضرت را
جماعتی کثیر از شیعهٔ وی که بدلایل و معجزات از ایشان ثابت شده که آن
حضرتست و شیخ طوسی علیه الرحمه و غیر او از علما تصریح کرده اند بعدم امتناع
ملاقات آنحضرت در این زمان نیز جماعتی از مؤمنان را که کتمان امر وی توانند
و استبعاد طول عمر آنحضرت ناشی نشود مگر از جهل غایتش وقوع چنین عمری
درین ازمنه که معتاد شده قصر اعمار از جملهٔ معجزات و خوارق عادات باشد
و در آن چه استبعاد بیمانا که حکمت الهی متعلق بآنست و هی ان لا یخلوا
الارض عن حجة الله تعالی و مخالفین که قایلند بوجود خضر و الیاس علی نبینا
و علیهما السلام که عمر شان اضعاف عمر صاحب است ع قدح در صحت
وجود آنحضرت بنا بر طول عمر نتواند کرد **فصل یازدهم از باب سیم از مقالهٔ**
سیوم در ذکر بعضی از اخبار بطریق اهل سنت که مشتملست بر ذکر ائمهٔ اثنا
عشر فمن ذلک رواه البخاری فی صحیحه فی الخبر والثانی باسناده الی جابر بن
سمره قال سمعت النبی ص یقول یکون بعدی اثنا عشر امیرا پس گفت کلمهٔ
که من شنیدم پدرم گفت این کلمه بود کلهم من قریش و نیز بخاری در صحیح
خود نقل کرده از ابن عیینه قال قال رسول الله ص لا یزال امر الناس

ماضیا

ماضیا ما ولیهم اثنا عشر رجلا ثم تکلم ص بکلمة خفیة علی فسالت ابی ماذا قال
رسول الله ص فقال کلهم من قریش و مسلم نیز در صحیح خود از ابن عیینه بهمین خبر
بطریق دیگر روایت کرده و من ذلک ما رواه مسلم فی صحیحه فی الخبر والرابع قال
عن النبی ص ان هذا الامر لا ینقضی حتی یمضی فیهم اثنا عشر خلیفة فقال ثم تکلم
بکلمة خفیة علی فقلت ما ذا قال فقال کلهم من قریش و نیز مسلم روایت کرده
در صحیح خود بروایت سماک بن حرب یرفعه الی النبی ص قال لا یزال الاسلام
عزیزا الی اثنا عشر خلیفة ثم قال کلمة لم یفهما الراوی فسال عنها من سمع
الحدیث عن النبی ص فقال ان النبی ص قال کلهم من قریش و نیز بروایت
شعبی همین حدیث را روایت کرده الا انه قال لا یزال هذا الامر عزیزا
الی اثنا عشر خلیفة و نیز بروایت سعد وقاص و بروایت عمر بن سعد مثل
این روایت کرده و من ذلک فی الجمع بین الصحاح است قال ان النبی ص
قال لا یزال الاسلام عزیزا الی اثنا عشر خلیفة کلهم من قریش و من ذلک
فی صحاح ابی داود من الخبر والثانی باسناده الی النبی ص لا یزال الدین
ظاهرا حتی یقوم الساعة و یکون علیکم اثنا عشر خلیفة کلهم من قریش و من ذلک
روایة الحمیدی فی الجمع بین الصحیحین لهذه الاحادیث من طریق عبد الملک بن

عمير وطريق شعبة وطريق ابن عيينة وطريق عامر بن سعد وطريق سماك
بن حرب وطريق عدي بن حاتم وطريق عامر الشعبي وطريق خضر عبد الرحمن
وجميع هذه الطرق يتضمن ان عدتهم اثنا عشر خليفة او اثنا عشر امير او كلهم
من قريش ومن كتاب تفسير القران للسدي وهو من قدماء المفسرين بينهم
وثقاتهم قال لما كرمت ساره مكان هاجر اوحى الله الى ابرهيم الخليل فقال
انطلق باسماعيل وامه حتى تزله بفنى التهامي يعني مكة فالى ناشر ذريته وعاجلهم
نقلا على من كفر لي وجاعل منهم نبيا عظيما ومطهره على الاديان وجاعل من
ذريته اثنا عشر عظيما وجاعل ذريته عدد نجوم السماء وفي كتاب مقتضب الاثر
في امامة الاثنا عشر تصنيف ابي عبد الله بن عباس عن ابي سليمان راعي
رسول الله ص قال سمعت رسول الله ص يقول ليلة اسري بي الى السماء قال
لي الجليل جل جلاله امن الرسول بما انزل اليه من ربه فقلت والمؤمنون قال
صدقت يا محمد من خلفت في امتك قلت خيرها قال علي بن ابي طالب ع
قلت نعم يا رب قال يا محمد اني اطلعت على الارض اطلاعة فاخترتك منها
فشققت لك اسما من اسمائي فلا اذكر في موضع الا ذكرت معي فانا المحمود
وانت محمد ثم اطلعت الثانية فاخترت منها عليا وشققت له اسما من اسمائي

فانا الاعلى

فانا الاعلى وهو علي يا محمد اني خلقتك وخلقت عليا وفاطمة والحسن والحسين
والائمة من ولده من نور من نوري وعرضت ولايتكم على اهل السموات
والارض فمن قبلها كان عندي من المؤمنين ومن جحدها كان عندي
من الكافرين يا محمد لو ان عبدا من عبيدي عبدني حتى ينقطع او يصير كالسن
البالي ثم اتاني جاحدا لولايتكم ما غفرت له حتى يقر بولايتكم يا محمد تحب
ان تراهم قلت نعم يا رب فقال لي التفت عن يمين العرش فالتفت
فاذا بعلي وفاطمة والحسن والحسين وعلي بن الحسين ومحمد بن علي وجعفر
بن محمد وموسى بن جعفر وعلي بن موسى ومحمد بن علي وعلي بن محمد والحسن
بن علي والمهدي في صحصاح من نور قيام يصلون وهو في وسطهم
يعني المهدي كانه كوكب دري وقال يا محمد هؤلاء الحجج وهو السابع من
عترتك وعزتي وجلالي ان الحجة الواجبة لاوليائي والمنتقم من اعدائي
ومن ذلك الكتاب ايضا باسناده عن الاعمش قال حدثني ابو اسحق
عن الحارث وسعيد بن بشير عن علي بن ابي طالب ع قال قال
رسول الله ص انا وارد كم وانت يا علي الساقي والحسن الرائد والحسين
الامر وعلي بن الحسين الفارط ومحمد بن علي الفاتر وجعفر بن محمد السابق

وموسى بن جعفر محصي المحبين والمبغضين وقامع المنافقين وعلي بن
موسى زين المؤمنين ومحمد بن علي منزل اهل الجنة في درجاتهم وعلي بن
محمد خطيب شيعته ومزوجهم الحور العين والحسن بن علي سراج اهل
الجنة يستضيئون به والهادي شفيعهم يوم القيامة حيث لا يؤذن
الله الا لمن يشاء ويرضى وباسناده عن سليم بن قيس الهلالي عن
سلمان المحمدي قال دخلت على النبي ص واذا الحسين على فخذه
وهو يقبل عينيه ويلثم فاه ويقول انت سيد بن سيد ابو السادة
انت امام بن امام ابو الائمة انت حجة بن حجة ابو حجج تسعة
من صلبك تاسعهم قائمهم وايضا في كتاب اسمه تاريخ اهل البيت
رواية نصر بن علي الجهمي يتضمن تسمية الاثني عشر من ال محمد المشار اليهم
وفي كتاب آخر اسمه تاريخ موالية ووفاة اهل البيت رواية ابن
الخطاب الحسي النحوي يتضمن تسمية اثني عشر المشار اليهم الى غير ذلك
من كتبهم وتصانيفهم مما يطول تعداده **فصل دوازدهم از باب سيوم**
از مقاله شيوم در ذكر بعضي از خصايص ائمه معصومين صلوات الله
عليهم اجمعين بدانكه انچه ثابت است بدليل وبرهان از شرايط امام عصمت است

وعلم

وعلم باحكام كتاب وسنت وتدبير رعايا وامر سياست وانچه متعلق
باشد باين جمله وافضليت در امور مذكوره وليكن ثابت شده نزد اماميه
بطريق اخبار از ائمه طاهرين صلوات الله عليهم اجمعين زايد بر امور مذكوره
خصايصي چند كه از علامات وصفات وخواص امام است از جمله علم
بجميع علوم وجميع ما يحتاج اليه الناس اگرچه در غير امور دينيه باشد از هشام
بن الحكم كه از جمله اصحاب ابي عبد الله جعفر بن محمد الصادق است ع مروي
شده كه گفت پانصد مسئله در علم كلام از ابي عبد الله ع در مجلس واحد
پرسيدم در همه آن مسايل بجواب رسيدم واز كمال حيرت كه دست
داد گفتم جعلت فداك بر امام علم بكتاب وسنت وشرايع واجبست
ليكن علم باشال اين علوم چه لازم است فرمود كه تو گمان داري كه خداي
تعالى شخص را حجت گرداند بر خلق ونباشد نزد او چيزي كه محتاج باشند خلق
بآن چيز واز انجمله علم بجميع علوم انبيا وعلم بجميع كتب منزله از سما وجميع
ما في القران من الاحكام وغيرها من التفسير والتاويل است وارد شده
كه هيچكس از امت عالم بجميع قران نباشند مگر ائمه ونيز عالم باشند باسم
اعظم وارد شده از ابي جعفر ع كه اسم اعظم دو حرفست كه تحرف از آن

بآصف بن سلیمان عطا شده بود و بآن قادر شد بر اتیان بر بلقیس
وعندنا اثنان وسبعون حرفاً وحرف عند الله تع استاثر به فی علم الغیب
عنده وان ابی عبد الله ع مروی شده که عیسی بن مریم را دو حرف
از آن داده شد که بآن میکرد هرچه میکرد و موسی چهار حرف و ابرهیم هشت
حرف و نوح پانزده حرف و آدم بیست و پنج و جمع کرد خدا تعالی برای محمد ص
هفتاد و دو حرف را و مجرب کردانید از حروف واحد را و از جمله عصای
موسی است چنانکه مروی شده از ابی جعفر ع قال کانت عصاء موسی
لادم ثم صارت الی شعیب ثم صارت الی موسی بن عمران وانها
لعندنا و فرمود که در نهایت خضرت و تازکی است مانند آنکه تازه
از درختش کنده باشند هرگاه خواهیم بسخن در می آید و آن مهیا است
برای صاحب الزمان ع که بآن کند هرچه موسی میکرد و از جمله
حجر موسی است که چشمهای آب از او می تراوید و آن نزد صاحب
الزمان است ع و نیز نزد صاحب ع قمیص آدم است و خاتم سلیمان
و از جمله سلاح و درع رسول الله ص و از ابی عبد الله ع مروی شده
که مثل سلاح رسول الله ص نزد ما مثل تابوت است نزد بنی اسرائیل

از بنی اسرائیل

از بنی اسرائیل در هر خانه که تابوت یافت میشد نبوة از آن خانه داده
بود و هر که از ما اهل البیت سلاح رسول الله ص پیش او باشد امامت
از اوست و از جمله جفر احمر است و جفر ابیض و جامعه و مصحف فاطمه
صلوات الله علیها و صحیفه و مراد از جفر احمر ظرفی است که در اوست
سلاح رسول الله ص و مراد از جفر ابیض وعاء من آدم فیه علم النبیین
والوصیین وعلم علماء الذین مضوا من بنی اسرائیل وابی والجامعه
صحیفة طولها سبعون ذراعاً بذراع رسول الله ص فیها حلال وحرام
وکل شیء یحتاج الیه الناس حتی الارش فی الخدش وقال ع فی مصحف
فاطمه مصحفی است که در او نوشته علی ع بخط خود خبر آنچه که جبرئیل یا ملکی
دیگر القا میکرده بفاطمه ع در تعزیه پیغمبر و لیس فیه شیء من الحلال والحرام ولکن
فیه علم ما یکون وفی روایة اخری ان فیه مثل قرآنکم هذا ثلث مرات و مراد
از صحیفه کتابی است که در اوست املاء پیغمبر و خط علی ع کل حلال و حرام
و از جمله نزول ملائکه است و روح بر امام زمان در لیلة القدر هر سال و خبر
دادن بمجموع اموری که در آن سال واقع شود و از جمله بودن امامت محدث
و مراد از محدث آنست که سخن ملائکه شنود و مشاهده ذوات ایشان نکند

و در کافی در حدیث ملاقات الیاس با امام جعفر صادق ع مذکور است
که علوم ائمه از تحدیث است و از اینجاست که اختلاف در علوم ایشان نیست
و از جمله عرض اعمال است یعنی هر کس از رعیت هر چه کند از نیک و بد
هر آینه معروض شود بخدمت امام و با ائمه تفسیر کرده ابو عبد الله ع لفظ مؤمنون را
در قوله تعالی اعملوا فسیری الله عملکم و رسوله والمؤمنون و از جمله افزوده
شدن علوم ائمه است در هر شب جمعه و از جمله آنست که هر چه معلوم ملائکه
و انبیا و رسل باشد معلوم ائمه است و از جمله آنکه ائمه متولد نشوند مگر کامل
العقل والعلم کرده و از جمله انهم یعلمون متی یموتون و انهم لا یموتون الا
باختیار منهم الی غیر ذلک مما هو مذکور فی کتب احادیثنا المرویة عنهم علیهم السلام

باب چهارم از مقاله دستوم در معاد

بدانکه لفظ معاد در لغت
بمعنی رجوع و بازگشتن و مراد از معاد در شرع بازگشتن ایشانست بحیوة
بعد از موت بجهة یافتن جزای عمل که پیش از موت از او صادر شده باشد
از نیک و بد و مقصود از این باب در چند فصل بیان شود

فصل اول

در ذکر اختلاف ناس در حقیقت روح و در اینکه حقیقت انسان چیست
بدانکه علما را خلافست در امر نفس و روح انسانی و در حقیقت انسان
و جمعی

و جمعی از متکلمین و جمهور طبیعیین از حکما بر آنند که نفس عرضی است یا صورتی
قایم بماده بدن که لا محاله معدوم شود با نحلال بدن بموت و جمهور متالهین
حکما و محققین از متکلمین بر آنند که نفس جوهریست مجرد غیر جسم و غیر قایم
بجسم که متعلق است ببدن تعلق تدبیر و تصرف مانند تعلق ملک بمدینه
و ربان بسفینه و با نحلال بدن و موت او منعدم نگردد چنانکه انحلال
سفینه موجب انعدام ربان نشود و جمهور متکلمین نفس را عرض و صورة
ندانند و بتجرد وی و بقای وی نیز قایل نباشند بلکه جسمی دانند لطیف
که ساری است در بدن کسریان النار فی الفحم والماء فی الورد و
بطریان موت متلاشی و مضمحل گردد و حیوة را عرضی دانند قایم ببدن
که با نحلال بدن زایل گردد و موت عبارت از آن باشد و نزد قائلین
بتجرد نفس حتی بالذات نفس باشد و تا علاقه نفس با بدن باقی بود از
نفس فایض شود قوتی ببدن و قایم باشد ببدن و حیوة بدن بآن
باشد و بعد از قطع علاقه فیضان قوة مذکوره ممکن نشود و موجب موت
بدن گردد و نفس بعد از قطع علاقه همان بحیوة ذاتی خود حی و باقی باشد
و نصوص قرآن و حدیث بسیار است که دالست بتجرد نفس و بقاء وی

بعد از موت بدن ویکفی فی ذلک قوله تعالی ولا تحسبن الذین قتلوا فی سبیل الله
امواتا بل احیاء عند ربهم یرزقون فرحین بما اتیهم الله من فضله و امام الحرمین از علمای
اهل سنت بر آنست که روح جسمی است لطیف محسوس مخالط
باجسام محسوسه و عادة الله جاری شده که تا مخالطت باقی
باشد جسم محسوس که بدنست حی باشد و چون مخالطت زایل
شود حیوة بدن زایل گردد و تجویز کرده که آن جسم لطیف که روح
نزد وی عبارة از اوست بعد از زوال مخالطت حی باشد بحیوة
عارضی که قایم باشد باو و ظاهر بعضی از روایات مؤید اوست سیما
انچه بطریق ایشان مروی شده که ان ارواح المؤمنین فی حواصل
طیور خضر فی قنادیل من نور معلقة تحت العرش و در طریق ما مروی
شده که در مجلس امام جعفر صادق ع مذکور شد که عامه از پیغمبر ص چنین
روایت میکنند که آنحضرت فرمود که روح مؤمن اعظم از انست که
در حوصلهٔ طیر گنجد و این اشاره بتجرد روح است و فرموده که
ارواح مؤمنین بر هیأتی اند مثل هیأت ابدان خود که بحیثیتی که اگر
کسی روحی از آن ارواح را مشاهده کند گوید هذا هو بعینه شک نکند

که آن روح

که آن روح بآن هیئت که هست از هر مؤمنی که باشد بعینه آن مؤمن است
بی تفاوتی است و فرموده که ارواح مؤمنین بعد از مفارقت از ابدان
در تنعم اکل و شرب و سایر لذات باشند و روایت باینمعنی بسیار وارد
شده و ظاهرش اشاره ببدن مثالی است که حکماء اشراقیین و بعض
از علماء متکلمین بر آنند و دور هم نیست که تمثیل بقای ارواح باشد
بعد از مفارقت از ابدان بذوات خود و اکل و شرب و امثال آن تمثیل
لذات روحانیه باشد و بیان بدن مثالی و وجود عالم مثالی و تحقیق
آن در فصل علیحده بیاید ان شاء الله العزیز و چون اختلاف در حقیقت
روح دانستی بدانکه خلافست در این که انسان بحسب حقیقت و مکلف
بتکالیف شرعیه و مخاطب بخطاب الهی چیست جمهور قائلین
بعرضیت و مادیت روح بر آنند که انسان نیست مگر آن شخص مرئی و امر و نهی
و تکالیف متوجه نیست مگر بهمین هیکل محسوس و حی بالذات
و عالم و عاقل و متصف بجمیع صفات نفسانیه نیست مگر همین شخص
مبصر چنانکه قایم و قاعد و اکل و شارب و متصف بجمیع صفات جسمیه
و افعال بدنیه نیست مگر عین همین حقیقت مبصره و حقیقت بدن

محسوس نزد جمهور متکلمین این مذهب نیست مگر جسم کثیف مؤلف
از جواهر فرده متألفه بتألیفی مخصوص و حقیقت روح جسمی لطیف
مؤلف از جواهر فرده مشابک با جسم کثیف مذکور و حقیقت انسان
مرکب از این هر دو جسم لطیف و کثیف و صفات نفسانیه راجع است
بجسم لطیف که روح عبارت از اوست و صفات بدنیه راجع بجسم
کثیف که بدن عبارة از اوست و ظهور و تحقق هر دو گونه صفات
مشروط است بمخالطه و مشابکه هر دو جسم با هم و بعد از تفرق هیچیک
از جسمین مظهر صفات خود نتوانند شد و نزد طبیعیین این مذهب
حقیقت بدن جسمی است مرکب از عناصر ممتزجه بمزاجی خاص و
حقیقت روح و نفس نزد بعض از ایشان عین مزاج مخصوص است
و نزد دیگران عین صورت نوعیه قائمه بمادهٔ بدن که تابع است
در فیضان مر آن مزاج مخصوص را و نزد هر دو طایفه اعنی متکلمین
و طبیعیین از انسان بعد از موت باقی نماند چیزی که متصف بصفات
انسان باشد خواه صفات نفسانیه و خواه صفات بدنیه و نزد اکثر حکماء
متفلسفین از جملهٔ قائلین بتجرد نفس ناطقه حقیقت انسان نیست مگر نفس
مجرده

مجرده و بدن آلتی است مر او را در تحصیل کمالات و خارج است از حقیقت انسان
و نزد محققین از حکما و محققین از صوفیه و متکلمین حقیقت انسان مرکبست
از نفس مجرده و بدن هیچیک از نفس و بدن علیحده مصداق حقیقت انسان
نتواند بود و ما چون پیش از این اثبات کردیم تجرد نفس ناطقه را پس باطل شد
مذهب طبیعیین و جمهور متکلمین و چون بیان کردیم که نفس ناطقه در مبدء
فیضان که مستمر است بعقل هیولانی نیست مگر امر بالقوة و فعلیتی حاصل نتواند
شد مر او را مگر از کمالات علمیه و عملیه حاصله بوساطت بدن پس باطل
شد مذهب متفلسفین نیز و باقی ماند مذهب محققین پس حقیقت
انسان متقوم نتواند شد مگر از دو جهت که یکی انسانست بالقوة و دیگری
انسانست بالفعل و تقوم حقیقت انسان از نفس و بدن بغایت
شبیه است بتقوم حقیقت جسم از ماده و صورت لیکن بر دو معنی
اطلاق کرده شود یکی انسان محسوس و دیگری انسان معقول و در
انسان محسوس بدن بجای ماده است و نفس بجای صورت و در
انسان معقول نفس بجای ماده است و جهت کمالات مکتسبه بوساطت
بدن بجای صورت و هر فرد از افراد انسان انسان است بحسب معنی

اول اعنی انسان محسوس اما انسان بمعنی دویم اعنی انسان معقول
نیست مگر بعضی از افراد انسان که انسان کامل عبارتست از آن **فصل**
دویم از باب چهارم از مقاله استیوم در ذکر عالم مثال بدانکه جماعتی
از حکماء اسلام سیما شیخ شهاب الدین سهروردی مشهور بشیخ
اشراق که تدوین حکمت اشراقیین در زمان اسلام او کرده مدعی
آنست که ملوک و صنادید عجم در زمان سابق مثل کیخسرو و نظرای
وی ارباب حکمت اشراق بوده اند و حکماء یونان نیز هر که سابق بر
زمان ارسطو بود بر طریقه حکمت اشراقیین بوده و ارسطو مخالفت کرده
با ایشان و تدوین حکمتی که مشهور است بحکمت مشائین نموده و فرق میان
حکمت اشراقیین و مشائین بچند وجه است و عمده علی ما هو المشهور اینکه
اشراقیین در تحصیل حکمت طریقه ریاضت و مجاهده و مکاشفه را قدوه
دانند و التفاتی بنظر و بحث نکنند بلکه گاه باشد که منافی دانند بخلاف
مشائین که در تحصیل حکمت نظر و قیاس منطقی را عمده دانند و هر چه نه
بر طبق برهان و قیاس بود التفات بآن نکنند و نسبت اشراقیین و مشائین
در نسبت سابق چون نسبت صوفیه و متکلمین است در زمان اسلام

وتحقیق

وتحقیق این فرقه در مقدمه کتاب مذکور شد و بالجمله حکماء اشراقیین و
صوفیه ادعا کنند مطلب کثیره در حکمت و معرفت که مشائین و متکلمین
منکر آنند و مؤدای نظر و برهان مخالف مقتضای آن و از جمله قول
بعالم مثال است اشراقیین و صوفیه متفق اند که ما بین عالم عقلی که عالم
مجردات محضه و عالم حسی که عالم مادیات محضه است عالمی است
که موجودات آن عالم مقدار و شکل دارند لیکن ماده ندارند پس مجرد است
محضه مجرد ند از ماده و مقدار هر دو و مادیات محضه متلبس اند بماده و
مقدار هر دو و موجودات این عالم مجرد است از ماده و متلبس است
بمقدار مانند صور خیالیه لیکن صور خیالیه متحقق اند در ذهن نه در
خارج و عالم مثال متحقق است در خارج و این عالم متوسط است
بین العالمین چه از جهة تجرد از ماده مناسب است با عالم مجردات
و از جهة تلبس بمقدار و شکل مشابه است با عالم مادیات و هر موجودی
از موجودات هر دو عالم را مثالی است درین عالم متوسط قایم بذات
خود حتی الحرکات والسکنات والاوضاع والهیات والطعوم و
الروایح وغیر ذلک من الاعراض و وجود موجود مجرد درین عالم

برسبیل تنزل است که قبول تلبس مقدار و شکل کرده و وجود
موجود مادی در او برسبیل ترقی که خلع ماده و بعضی از لوازم ماده
مانند وضع نموده و این عالم را عالم مثال و خیال و عالم برزخ نیز
گویند و گاه باشد که موجود عالم مثال ظاهر شود درین عالم مادی
و بحواس ظاهره ادراک آن توان کرد و اجسام ثقیله و شفافه این
عالم مادی مانند آینه و آب و هوا مانند موجودات عالم مثال باشند
و همچنین خیال انسان نیز مظهر آن شود و صورت آینه و صور خیالیه
همه از موجودات عالم مثال باشند که در مظهر آینه و خیال برای ما
ظاهر شوند و کذلک الصور التی یراها الانسان فی المنام و ملائکه و
جن و شیاطین از موجودات عالم مثال باشند که در مظهر هوا یا آب
برای جماعتی ظاهر شوند و از حکماء اقدمین نقل کرده اند که ان فی الموجود
عالما مقدارا غیر العالم الحسی لا یتناهی عجایبه و لا یحصی نه و من جمله
تلک المدن جابلقا و جابرسا و هما مدینتان عظیمتان لکل منهما الف
باب لا یحصی ما فیهما من الخلایق و اینجماعت تصحیح معاد جسمانی کنند
و بهشت و دوزخ و زمین قیامت را از موجودات عالم مثال دانند

و تجسم

و تجسم اعراض و تجسد اعمال درین عالم صورت تواند بست و جمعی
از قائلین بحشر جسمانی روح انسان را در مدت بعد از موت و قبل
از بعثت که آنرا برزخ گویند واقع درین عالم مثال دانند و احادیثی
که اشاره بآن شد مؤید آن تواند بود و تفصیل و تحقیق این مذهب
خواهد آمد ان شاء الله العزیز و این عالم اعنی عالم مثال غیر مثل افلاطونی است
که قایل است افلاطون بآن چه مثل افلاطونیه عبارتست از صور علمیه
کلیه مجرده از ماده و جمیع غواشی مادیه قایم بذات خود نه بذات عالم
و نه بموضعی دیگر و نزد افلاطون علم واجب تعالی باسوی بآن صورت است
و این مذهب ثالثی است در علم واجب غیر از علم حصول و حضوری
و موجودات عالم مثال ازین جهت که صور خیالیه قایم بذاتست و آن
صور عقلیه قایم بذات و بالجمله قول بعالم مثال مخصوص اشراقیین و
متصوفین است و در اثبات این دعوی مستند بمکاشفه اند
و پوشیده نیست که غایة کشف بر تقدیر صحت مشاهده صور است اما حکم
باینکه صور مذکوره قایمند بذات خود نه بمدرک از مدارک علویه سماویه
و موجودند در خارج جمیع مدارک صادر نتواند شد مگر از وهم و حال آنکه برهان

قایم است بر بودن نفوس افلاک عالم بجزئیات و بر ارتسام
صور جزئیات در نفوس منطبعه افلاک پس کشف صحیح زیاده بر این
حکم نتواند کرد که نفس ناطقه مجرده بسبب ریاضت متصل شود بنفس
فلکی اتصال روحانی و مشاهده کند بعضی از صور مرتسمه در آن نفس
فلکی را و چون نفس مکاشف آن صور را از ذات خود خارج پندارد گمان
کند که موجودند بوجود خارجی و بالجمله با وجود این احتمال چگونه تصدیق
دعوی مذکوره توان کرد و گاه باشد که استدلال کنند بان ما نشاهد
من تلک الصور فی الخیال مثلا لیست عدما صرفا و لا من عالم المادیات
و هو ظاهر و لا من عالم العقل لکونها ذوات مقدار و لا مرتسمة فی الاجزاء
الدماغیة لامتناع ارتسام الکبیر فی الصغیر فتحیل صورة الجبل مثلا
فیجب ان یکون موجودات خارجة قائمة بذواتها و هو المطلوب و فساده
ظاهر است چه بر تقدیر تسلیم امتناع ارتسام صورة کبیر در صغیر احتمال
مذکور اعنی ارتسام در نفوس فلکیه را چه مانع تواند شد و نعم ما قال شارح
المقاصد و لما کانت الدعوی عالیة و الشبهة واهیة لم یلتفت الیها
المحققون من الحکماء المحققین و نزد حکماء مشائین نه همین است که دلیل
بر وجود

بر وجود عالم مثال نیست بلکه بر آن بر امتناعش هست چه ثابت
شده که هر چه قابل قسمت باشد محتاج است بوجود ماده پس وجود صورت
مقداریه بلا ماده محال باشد و منعی که قائلین ببعد مکانی کنند لزوم قبول
بعد مکانی مر قسمت انفکاکی را بنا بر اختلاف نوعی مابین بعد جسمین و بعد
مکانی اینجماعت اعنی قائلین بعالم مثال نتوانند کرد چه تجویز اختلاف
نوعی مابین شخص مادی و صورت مثالی وی صورة نبندد و حال آنکه
تحقیق آنست که مستلزم وجود ماده مطلق قبول قسمت است اعم از وهمی
و انفکاکی پس قائلین ببعد مکانی را نیز منع مذکور نافع نتواند شد **فصل**
سیوم از باب چهارم از مقاله سیوم در ذکر مسئله چند که موقوفست
بر آن مسائل بحث از حقیقت معاد مسئله اول اعادهٔ معدوم علما را خلاف است
در جواز اعادهٔ معدوم بعینه اکثر متکلمین بر جواز اند و جمهور حکما و کثیری از
متکلمین بر امتناع مستند مجوزین دو وجه است یکی عدم دلیل بر امتناع
بنا بر آنکه دلایل مانعین را مزیف دانند و هر چه دلیل بر امتناعش نبود
جایز باشد علی ما قال الحکماء کل ما قرع سمعک من الغرایب فذره فی بقعة الامکان
ما لم یرد ک عنه قایم البرهان دویم مماثلت مبدء و معاد بنا بر آنکه بحثی در اعادهٔ

معدوم است بعینه پس جواز مبدء مستلزم جواز معاد باشد لاستحالة کون
الشئ ممکنا فی وقت ممتنعا فی وقت آخر و جوابش آنست که چون سخن در اعادهٔ
معدوم است بعینه پس مبدء و معاد متحد باشند نه متماثل و چون متحد باشند
تخلل عدم ممتنع باشد بالبدیهة چنانکه میاید و مستند مانعین چند وجه است اول
آنکه اگر جایز باشد اعادهٔ معدوم بعینه لازم آید تخلل عدم میان شئ و نفس شئ
و این محالست دویم اگر جایز باشد اعادهٔ معدوم بعینه جایز باشد ابتدای وجود
مثل وی در ماهیت و جمیع مشخصات لان حکم الامثال واحد سیما مثالی که
مماثلتشان در ماهیت و تشخص هر دو باشند و التالی باطل و الا لزم ان لا
یتمیز اصلا بالبدیهة سیم اگر جایز می بود عودش هر آینه بحسب خارج میبود
و الا امتناع واقع و موجود بودی بحسب خارج و اگر جواز عود معدوم موجود
میبود بحسب خارج هر آینه قایم میبود بذات خود یا بغیر موصوف خود باشد پس
باید که قایم باشد بموصوف خود و موصوفش نیست مگر معدوم پس لازم آید
وجود معدوم در خارج چهارم اگرچه زمان معین از جملهٔ مشخصات نیست لیکن
زمان ما از جملهٔ مشخصات است پس اگر معدوم معاد شود با جمیع مشخصات هر آینه
معاد شود جزء ما از زمان وجود ابتدائی وی و چون جزء ما از ابتدا زمان معاد شود

لازم آید

لازم آید که من حیث هو مبدء معاد باشد و این اجتماع متقابلین است
و حق آنست که اعادهٔ معدوم بعینه امتناعش ضروری است قال الامام
فی المباحث المشرقیة و نعم ما قال الشیخ من ان کل من رجع الی فطرته السلیمة
و رفض عن نفسه المیل و العصبیة شهد عقله الصریح بان اعادة المعدوم
ممتنع مسئلهٔ دویم جمهور متکلمین قایلند بامکان وجود عالمی متماثل این عالم
موجود لان حکم الامثال واحد و حکما ممتنع دانند وجود عالمی دیگر را که مباین
باشد بالوضع باین عالم و الا لکان کرة مثله فتحقق فرجة بینهما فیلزم الخلا
فهو محال و نیز سبب فرض مماثلت لازم آید که عناصر آن عالم نیز مثلا طلب
کنند بالطبع مکان عناصر این عالم را و در مکان آن عالم بالقسر باشد
دائما و حال آنکه قسر دایمی نتواند بود و نیز لازم آید که ارض آن عالم که واقف
است در مرکز آن عالم بالقسر مقتضی باشد بالطبع حرکت بسوی مرکز این
عالم را و هر حرکت بالطبع بسوی مرکز حرکت از فوقست لا محاله پس لازم
آید که مرکز آن عالم فوق باشد نظر بمرکز این عالم و لازم آید که فوق این عالم
فوق نباشد چه فوق غایة بعد است از تحت است بحیثیتی که ابعد از او ممکن نباشد
و مرکز آن عالم بلکه هر نقطه از نقاط مفروضه در آن عالم ابعد خواهد بود از

فوق این عالم چه هرگاه فرض کنی خطی مستقیم که واصل شود مابین مرکز
این عالم و نقطهٔ مفروضه در العالم الخط لامحاله بعد از تجاوز از فوق
بان نقطه خواهد رسید و از انچه گفتیم ظاهر باشد بطلان انچه شارح جدید
تجوز کرده که ارضین مثلا فرض مماثلت هر کدام طالب مرکز عالم خود باشند
و حکم مماثلت همین باشد که هر کدام در عالم خود مرکز اند وجه بطلانش
آنست که چون ظاهر شد بودن احد المرکزین فوق نظر بمرکز لازم آید که احد
المتماثلین بالطبع طالب فوق باشد و حامل دیگر بالطبع طالب
تحت و هذا محال بالبدیهه و نیز طلب خیر مستند بصورة نوعیه است
که اختلاف نوعی اجسام راجع باوست و هرگاه ارضین متماثلین باشند
صورة نوعیه هر دو متحد خواهد بود و از صورة نوعیهٔ واحده طلب
خیرین مختلفین بالوضع محالست چنانکه از جسم واحد شخصی بلا
تفاوت و مجرد اشتراک در مفهوم مرکز عالم هرگاه ماصدق متباینین
باشند بحسب وضع مصحح وحدت نوعی نتواند شد و نیز ظاهر شود بطلان
انچه در دفع لزوم فرجه و خلا گفته اند که میتواند بود که کرهٔ دیگر مشتمل
باشد بر هر دو کره و این هر دو کره مفروز باشند از آن کرهٔ اعظم بحیثیتی
که فرجه

که فرجه و خلا لازم نیاید و وجه بطلانش آنست که لازم آید که انچه از کرهٔ
اعظم واقع باشد مابین الکرتین نه واقع در جهة فوق باشد و نه واقع در جهة
تحت و حال انکه جسم است لامحاله و بالازم آید که فوق هر عالم فوق نباشد
بنا بر انکه ابعد از او متحقق است و همچنین کرهٔ اعظم لازم آید که نه در فوق
واقع باشد نه در تحت و تحقیق آنست که تجویز وجود عالمی دیگر که مباین
باشد بالوضع باین عالم بالتزام قواعد عقلیه حکمیه ممکن نیست و متکلمین را
که ملتزم قواعد مذکوره نیستند رسد که تجویز کنند و التزام لوازم مذکوره
نمایند و در دین لازم نیست قایل بتجویز مذکور بودن و انچه در بعضی
از احادیث وارد شده که خدا تعالی قبها بسیار خلق کرده اعظم ازین
قبه و هذه هی قبة انبیاء آدم ع مشعر بآن نیست که آن قبها متباین
بالوضع باشند می تواند بود که بعضی محیط باشد بر بعضی و بلکه دور نیست
که قبهٔ انبیا اشاره باشد بما تحت فلک قمر مسئلهٔ سیوم هل العالم
بجمیع اجزائه قابل لطریان العدم ام لا میان علما در این مسئله خلافی است
عظیم جمهور حکما قایلند بر امتناع چه طریان عدم نزد ایشان بر بسیاری
از اجزای عالم مانند عقول مجرده و نفوس ناطقه و اجسام فلکیه و مادهٔ

عنصریه جایز نیست بجواز ذاتی نیز واین منافی امکان نیست چه آنچه
از لوازم امکانست جواز اصل عدم است و در جواز اصل عدم نزاعی
نیست بلکه نزاع در جواز طریان عدم است و جمهور اهل اسلام
متفق اند بر جواز ذاتی طریان عدم بر جمیع اجزاء عالم لیکن در وقوعش
خلافست بعضی قایلند بعدم انعدام عرش قال الامام فی الاربعین واعلم
ان کثیرا من علماء الشریعة وعلماء التفسیر قالوا ان فی وقت قیام القیمة
تخرق الافلاک وینهدم الکواکب الا ان العرش لا یتخرق وتخصیص
بلفظ کثیر بنا بر قول بعدم تخرق عرش است نه بر قول بر تخرق افلاک
و تهدم کواکب لان الکل متفقون علی ذلک ونیز بسیاری از علماء
اسلام قایلند بتجرد نفس ناطقه وبعدم قبول وی مر طریان فنا را و بالجمله
قول بطریان عدم بر جمیع اجزاء عالم اجماعی اهل اسلام نیست لیکن
اکثر اهل اسلام بر آنند بنا بر ظواهر آیات دال بر اماتة احیا و طی سموات
عند قیام الساعة لیکن خلافست که اعدام واقع بمعنی افنای جواهر ذوات
و یا بمعنی تفریق اجزاء و ازالهٔ اعراض هر که قایلست بامتناع اعدام ذوات
و جواهر بالاسر والا امتنع القول بالمعاد چه غرض از معاد ایصال ثوابست

بمطیع

بمطیع و عقاب بعاصی و باعدام ذات و امتناع اعادهٔ معدوم هر آینه
معاد شخصی دیگر خواهد بود غیر از مطیع و عاصی پس ایصال ثواب و عقاب
ممکن نتواند شد بلکه مراد از عدم و هلاک و افنای واقع عند القیمة که تفرق
اجزاست و خروج اشیا از انتفاع بسبب زوال تالیف و وقوع تفریق
قالوا ان الله تعالی یفرق الاجزاء ویزیل التالیف عنها ولکنه لا یعدمها
فاذا اعاد التالیف الیها وخلق الحیوة فیها مرة اخری کان الشخص الذی
کان موجودا قبل ذلک فح یصل الثواب الی المطیع والعقاب الی العاصی
ویزول الاشکال وامام فخر بدین مذهب اعتراض کرده که بدین تقدیر
نیز باقول بامتناع اعادهٔ معدوم و معاد متصور نتواند شد قال فی الاربعین
وتقریره ان المشار الیه لکل واحد بقوله انا لیس مجرد تلک الاجزاء و
ذلک لانا لو قدرنا ان هذا الاجتماع تفرقت وصارت ترابا من غیر
حیوة ولا مزاج ولا ترکیب ولا تالیف فان کل احد یعلم ان ذلک
القدر من التراب الصرف لیست عبارة عن زید بل الانسان المعبر
بانا انما یکون موجودا اذا ترکبت تلک الاجزاء وتالفت علی وجه مخصوص
ثم قام بها حیوة وعلم وقدرة وعقل وفهم فثبت ان الشخص المعین پس

عبارة عن مجرد تلك الاجزاء والذرات بل هو عبارة عن تلك الاجزاء
الموصوفة بالصفات المخصوصة واذا كانت كذلك كان تلك
الصفات احد اجزاء ماهية ذلك الشخص وعند تفرق الاجزاء يبطل
تلك الصفات وتفنى فان امتنعت الاعادة على المعدوم وامتنعت
على تلك الصفات فيكون العايد صفات اخرى وتلك الصفات
التى باعتبارها كان ذلك الشخص وعلى هذا التقدير لم يكن العايد ثانيا
هو الذى كان موجودا اولا فلم يكن الزيد الثانى عين زيد الاول
فثبت بما ذكرنا انا ان جوزنا اعادة المعدوم فلا حاجة الى ما ذكروه
وان منعنا اعادة المعدوم كان الاشكال المذكور باقيا سواء قلت
انه تعم نفى الذوات او قلنا انه تعم لا نفيها ومستند قائلين باعدام
بالاسر چند وجه است وجه اول قوله تعم كل شئ هالك الا وجهه
وقوله تعم كل من عليها فان ونتواند بود كه مراد از هلاك وفنا تفرق
اجزا وخروج از انتفاع باشد بنا بر انكه كل شئ عام است ومتناول
مؤلف واجزاء وبعد از تفرق اگرچه بر مؤلف صادق است كونه خارجا
عن الانتفاع ليكن بر اجزاء متفرقه صادق نيست چه انتفاع اجزاء كه صلاحيت

تاليف

تاليف واستدلال از او برصانع است باقى است پس كل شئ هالك صادق
نباشد بالمعنى المذكور پس واجبست كه هلاك بمعناى عدم وفنا باشد كما
فى قوله تعالى او هلك اى فنى وجه دويم قوله تعم وهو الذى يبدؤ الخلق
ثم يعيده وشك نيست كه خدا تعم مبدء جميع اشيا است كه خلق عبارت
از اوست پس بايد كه معيد جميع اشيا نيز باشد بنا بر عود ضمير بسوى خلق واعاده
متصور نيست مگر بعد از اعدام پس واجب باشد اعدام جميع اشيا وجه سيم
قوله تعم هو الاول والاخر معنى اول آنست كه خدا تعم در ازل بود وشئ با او
نبود على ما روى وكان الله ولم يكن معه شئ پس معنى آخر نيز اين باشد خدا تعم
در ابد موجود باشد وهيچ شئ با او موجود نباشد واين معنى بعد از قيامت
واقع بالاتفاق پس بايد كه عند القيمة واقع باشد وهو المط وجواب
گفته اند از وجه اول بان المراد من كون كل شئ هالكا وفانيا انه هالك
ومعدوم فى حد ذاته لكونه ممكنا والممكن ليس له الوجود الا من العلة فانه
اذا نظر اليه من حيث ذاته مع قطع النظر عن العلة فليس له الا العدم و
الهلاك فكل ممكن اذا نظر الى ذاته ولو فى وقت كل كونه موجودا فهو
هالك ومعدوم فى ذاته وامام فخر رازى گفت كه چون لفظ هالك وفانى

اسم فاعل است واسم فاعل مجاز در استقبال پس بتقدیری که هلاک
وفنا بمعنی تفرق اجزا باشد واجبست تاویلی بنا بر عدم وقوع تفرق
اجزاء در زمان مستقبل پس هرگاه ناچار باشد تاویل کردن فتاویله بکونه
ایلا راجعا الی الهلاک والفناء فی الاستقبال کما ذکرتم لیس اولی من تاویله
بکونه قابلا للعدم والفناء مع کونه حقیقة فی الحال واز وجه دویم بانکه
لانسلم که مراد از ابدء خلق ایجاد واخراج از کتم عدم باشد بلکه مراد جمع کردن
اجزاست وتالیف کردن علی ما یشعر به قوله تعالی وبدء خلق الانسان
من طین واز وجه سیوم انکه مراد از اول وآخر فاعل وغایت است چنانکه
مذهب محققین است که غایة در افعال الهی ذات واجب الوجود است و
فاعل وغایة در افعال واجب الوجود متحدند با ذات وزید بالاعتبار
واین اگرچه تاویل است لیکن ناچار است از تاویلی بر هر تقدیر چه
اگر مراد از آخر آخر بحسب زمان باشد چنانکه مقصود شما است متبادر آخری است
که بعد از او موجود نشوند وآن مراد نتواند بود بنا بر اتفاق امت بر ابدیت
جنت ونار فصل چهارم از باب چهارم از مقاله سیوم در بیان حقیقت
ثواب وعقاب بدانکه ادراک لذت والم تقسیمها الی الجسمانی والروحانی

درحقیقت

درحقیقت ثواب وعقاب بدانکه ادراک لذت والم از قبیل وجدانیات است
که نوعی از علوم ضروریه است وشک نیست که هر دو از جملهٔ کیفیات نفسانیه اند
ومراد از کیفیت نفسانیه عرض است از مقولهٔ کیف که مخصوص باشد
باحیا وذوات انفس اعنی الحیوانات من الانواع الجسمانیة مثل علم وقدرت
وارادت ومانند انها وتقیید اختصاص بحیوانات بقید من الانواع الجسمانیة
بنا بر آنست که منافی ثبوت لذت برای مجردات محضه نباشد کما سیأتی وبانکه
تصور لذت والم ضروری است علما تعریفشان بر سبیل تفسیر لفظ وتعیین
مفهوم مستمر چنین کرده اند که اللذة ادراک الملایم حیث هو ملایم والالم
ادراک المنافر من حیث منافر ومراد از ملایم امری است لایق بشیء لا محالة
کمال شیء باشد کالتکلیف بالحلاوة للذائقه ومراد از منافر امری است
مضاد شیء لا محالة نقص شیء باشد وقید الحیثیة انما هو لان الشیء قد یکون ملایما
من وجه فادراکه لا من جهة ملایمته لا یکون لذة کالصفراوی لا یلتذ
بالحلو ومراد از ادراک فی قولنا ادراک الملایم وادراک المنافر وصول
بذات ملایم ووجود خارجی وی ووصول بذات منافر ووجود خارجی
وی نه تنها تصور وحصول صورت ملایم یا منافر در ذهن فان تخیل اللذة

غير اللذة وكذا قال الشيخ في الاشارات ان اللذة ادراك ونيل
لوصول ما هو عند المدرك كمال وخير من هو كذلك والالم ادراك
ونيل لوصول ما هو عند المدرك آفة وشر من هو حيث كذلك فذكر
مع الادراك النيل لان ادراك الشيء قد يكون بحصول صورة مساوية
له في الذهن ونيل الشيء لا يكون بحصول ذاته وذكر الوصول لان اللذة
ليست هي ادراك اللذيذ فقط بل هي ادراك حصول اللذيذ ووصوله
اليه وفرق ميان كمال وخير آنست كه حصول امر لايق بشيء براي شيء
از انجهت كه موجب خروج شيء است از قوة بفعل كمال است
واز انجهت كه مناسب وپسنديده ومختار است خير وهمچنين است
فرق ميان آفت وشر چه مضاد ومنافر شيء از انجهت كه موجب نقص
شيء است ودوري از فضيلت بقوة آفت است واز انجهت كه غير
مناسب وغير مختار وناپسنديده است شر وشك نيست كه معتبر
كماليت وخيريت است نظرا باعتقاد مدرك لا في نفس الامر لانه قد
يعتقد الكمالية والخيرية في شيء فيلتذ به وان لم يكن كماليه وخيريه في
نفس الامر وقد يكون في شيء خيريه وكماليه في نفس الامر ولا يعتقد
المدرك

المدرك كونهما فيه فلا يلتذ به ولهذا قد يلتذ زيد مثلا من شيء معين
ولا يلتذ منه عمرو بل قد يتالم منه وقال الامام انا نجد من انفسنا حالة نسميها
باللذة ونعرف ان هناك ادراكا للملايم لكنه لم يثبت لنا ان اللذة نفس
ادراك الملايم ام غيره وبتقدير المغايرة بل هي معلولة له ام لا وبتقدير
المعلولية هل يمكن حصولها بطريق آخر ثم قال والاقرب ان الالم ليس
هو نفس ادراك المنافر ولا هو كاف في حصوله لان التجارب الطبيعية
قد شهدت بان سوء المزاج الرطب غير مولم مع ان هناك ادراك امر
غير طبيعي وزعم محمد زكريا ومصرح در كلام جالينوس آنست كه لذة عبارت
از خروج حالت غير طبيعي است بحالت طبيعي وهو معنى الخلاص عن الالم
وذلك كالاكل للجوع والجماع لدغدغة المني او عيشه وقد ابطل الشيخ وغيره
بانه قد يحصل اللذة من غير سابقة الم وحالة غير طبيعية كما في مصادفة قال
ومطالعة جمال من غير طلب وشوق لا على التفصيل ولا على الاجمال وكذا
في ادراك الذايقة الحلاوة اول مرة وقد يحصل ذلك التبديل من غير لذة
كما في حصول الصحة على التدريج وفي ورود المستلذات على من له غاية
الشوق الى ذلك وقد عرض له شاغل من الشعور بذلك قالوا وسبب

الاشتباه اخذا بالعرض مكان ما بالذات فان الالم واللذة لا يتمان
الا بالادراك والادراك الحسي خصوصا للمسي لا يحصل الا بانفعال عن
الضد وبالجملة فلما لم يحصل اللذة الا عند تبدل الحالة الغير الطبيعية
ظنوا انها نفسه وچون لذة والم نفس ادراك مخصوص است وادراك
منقسم بادراك حسي وادراك عقلي پس لذة نيز منقسم است بلذة حسيه
ولذة عقليه والم نيز منقسم بالم حسي والم عقلي اما لذة حسيه كتكيف
الذايقة بالحلاوة وتكيف القوة الغضبية بتصور الغلبة الحاصلة وتكيف
القوة الشهوية بتصور ما تشتهيه ونيله وتكيف الخيال بالصورة المستحسنة
وتكيف القوة الوهمية بتصور المعنى الذي يستحسنها بر انكه صورتهاي مذكوره
كمالست وخير است براي قوتهاي مذكوره واما الم حسي چون تكيف قواي
مذكوره بصور اضداد صور مذكوره بنابر انكه نفع است وآفت است براي
قواي مذكوره واما لذة عقليه چون ارتسام هر عاقل اعني نفس ناطقه بتصور
معقولات مما يتعقله من الواجب الوجود وصور معلولاته المرتبة ولوازمها
واحكامها وبالجملة تصور ما عليه الوجود كله على وجه يطابق ما في نفس الامر خاليا
عن شوايب الظنون والاوهام بحيث يصير عقلا مستفادا ولا شك ان ذلك
هو الكمال

هو الكمال والخير بالقياس الى الجوهر العاقل وانه بعد حصول هذا الكمال له مدرك
وبحصوله فهو ملتذ بذلك غاية الالتذاذ وشك نيست در حصول اين مرتبه
براي مجردات عقليه بر وجه اتم پس لذة ايشان اتم لذات باشد ونيز شك
نيست كه اين مرتبه از كمال كه حاصل است براي عقول مجرده هيچ نسبتي
ندارد بانچه از اين جنس حاصل است براي واجب الوجود چه حاصل
براي عقول فايض است از جانب او تعالى شانه ولا محاله زايد است
بر ذوات عقول وحاصل براي واجب الوجود حاصل است در مرتبه ذات
او عين ذات اوست فايض علما اطلاق لذة در شان واجب الوجود
نكنند محافظة على الادب وحكماء الهيين اين معنى را ابتهاج نام كنند
قال الشيخ في الاشارات اجل مبتهج بشيء هو الاول بذاته لانه اشد
الاشياء ادراكا لاشد الاشياء كمالا الذي هو بريء عن طبيعة الامكان
والعدم وهما منبعا الشر والاشاغل له عنه ولذة عقلي لا محالة اتم است
از لذة حسيه فان العقلية اكثر كمية واقوى كيفية اما الاول فلان
عدد تفاصيل المعقولات اكثر بل يكاد لا يتناهى واما الثاني فلان
العقل يصل الى كنه المعقول والحس لا يدرك الا ما يتعلق بظواهر الاجسام

پس هرگاه کمالات عقلیه اکثر باشد و ادراک عقل اشد لذة عقلیه لامحاله
اتم باشد و اما الم عقلی فهو ان یحصل للجوهر العاقل ضد هذا الکمال و یدرک
حصول ذلک الضد من حیث هو ضد و چون حال لذة عقلی معلوم کردی
و نسبتش با لذات حسی دانستی قیاس حال الم عقلی و نسبتش با الم حسی
نیز معلوم توانی کرد و اینکه بعضی از علما را در بعضی از اوقات و یا در اکثر
اوقات التذاذی از ادراکات عقلیه حاصل نشود و یا کمتر حاصل شود
و همچنین جهال را تالمی از جهالات حاصل نشود و یا حاصل شود و
بغایت شدید نباشد بنابر اشتغال بشواغل حسیه و علایق بدنیه است
و بقدر نقص شواغل و نقص آثار علایق و رجوع و انفراد با دراکات عقلیه
و حالات نفسیه در بعضی از احیان تفاوت در شدة و ضعف التذاذات
عقلیه و ابتهاجات روحانیه غایت ظهور دارد و همچنین احوال جهالات
و اضداد کمالات هنگام پرداختن نفس جاهله بخویش و انفراد بذات
خود ظاهر تواند شد و از این احوال متفرقه قیاس حال هنگام تجرد و
قطع علاقه بدنیه بیکبارگی و فرض تمامیت لذة عقلیه نظر بنفس عالمه
و همچنین پرداختن بخود بالکلیه و منقطع شدن بجهالات حاصله

وانقطاع جهل جاره و تدبیر در تلافی فایات و تدارک اوقات نسبت بنفس
جاهله توان نمود و چون حقیقت لذة و الم معلوم شد بدانکه ثواب عبارت
از ملتذی است که خدا تعالی وعده کرده باشد ایصال آن را به بنده در جزای طاعت
با مقارنت تعظیم و عقاب عبارت از مولمی است که وعید کرده و بیم داده
باشد بنده را از ایصال در جزای معصیت با مقارنة اهانت و لامحاله
هر کدام از ثواب و عقاب بر هر دو نوع روحانی و جسمانی که عبارتست
از عقلی و حسی تواند بود و چون ثواب و عقاب لذة و المی است که موصل
و رساننده آن خدا تعالی است هر آینه بر اتم انحای لذت و اشد انواع
الم واقع باشد و اتمیت و اشدیت بحسب کیفیت و کمیت باشد اما
بحسب کیفیت خلوص هر کدام است و عدم شوب بدیگری و اما بحسب
کمیت خلود و عدم انقطاع لیکن عقاب اتم اشد مخصوص کافر است
که انقطاع ندارد و اما عقاب مؤمن عاصی منقطع است بالاجماع
و توقع انقطاع و علم بوقوع آن نوعی است از لذة پس غیر خالص نیز
باشد و ثواب و عقاب عقلیین از لوازم مترتبه و علوم و جهالات
و عمده علوم اعتقادات حقه پس مؤمن عاصی را عقاب عقلی نباشد

واین نیز بسبب عدم خلوص عقاب وی بود و ملذ و مؤلم عقلا از داخل
ذات بود و ملذ و مولم حسی از خارج ذات و جنت نام ملذ حسی است
و جهنم نام دار مؤلم حسی و عدم انقطاع عقاب کافر اما عقاب عقلی
وی بسبب آنست که بنا بر لزوم ممتنع الانقطاع است و اما عقاب حسی
وی بنا بر اخبار که ظاهر است در تابید و خلود عقاب عقلی استبعادی
ندارد و خلود عقاب حسی را بعضی استبعاد نموده اند و حمل این بمکث
طویل نموده و وجهی ندارد چه وعید عقاب مخلد بمعنی مؤید در انزجار
ادخل است بلکه انزجار تام بدون آن حاصل نشود و سابقا بیان کردیم
که خلود عقاب از جمله شرور قلیله است که از لوازم خیرات کثیره است
و در احادیث ائمه طاهرین صلوات الله علیهم اجمعین وارد شده که خلود
عذاب کافر بنا بر آنست که اگر زنده میبود ابدا هر آینه کافر میبود ابدا

فصل پنجم از باب چهارم از مقاله سیوم در ذکر اختلاف ناس در معاد
بدانکه چون وعده بثواب و وعید از عقاب محقق شده و ایصال هیچکدام
در دار دنیا وقوع ندارد اما ثواب بنا بر آنکه دنیاداری است محفوف
بمکاره و مملو از کدورات روحانی و جسمانی سیما برای مؤمنین و اما

عقاب

عقاب بنا بر آنکه اکثر کفار و فجار متلبسند در دار دنیا بانواع متلذذات
که ملایمات نفوس خسیسه و طبایع بخیفه ایشان است پس اگر دار دیگر و نشاه
آخری نباشد مر انسان را که ممکن شود در آن نشاه ابقای بوعده و وعید هر آینه
تکلیف عاطل و وعده و وعید باطل گردد و این لامحاله قبیح است عقلا و ممتنع
الصدور از واجب الوجود حکیم و چون موت است پس واجبست عود
حیوة تا ممکن شود وفا بوعده و وعید و مراد از معاد عود انسانست بحیوة بعد
از طریان موت پس معاد واجبست عقلا چنانکه مذهب قائلین بحسن
و تقبیح عقلیین است و ورود شرع نیز تاکید وجوب عقلی کرده و اما
نزد اشاعره وقوع معاد از جمله سمعیاتست و عقل دلالت نکند بوقوع
آن و این اول اختلافات واقع است در امر معاد لیکن در میان امت
خلافی در وقوع اصل معاد نیست و سایر اختلافات واقع است در
کیفیت و حقیقت معاد و در مشهور جمهور ناس در امر معاد بر پنج مذهب اند
اکثر متکلمین قایلند بمعاد جسمانی فقط و اکثر حکما و آلهیین بمعاد روحانی
فقط و کثیری از محققین هر دو فرقه قایلند بروحانی و جسمانی معاد و اکثر
حکما طبیعیین از فلاسفه اقدمین قایلند بنفی معاد مطلقا و منقول

از جالینوس واتباعش توقف است وشك در امر معاد وموجب
این اختلافات اختلافست در حقیقت انسان پس نزد هرکه
حقیقت انسان نیست مگر هیکل محسوس وروح عرضی است
یا صورة قایم مادهٔ بدن که زایل شود بطریان موت پس اگر
باوجود این اعتقاد معتقد ملتی است وقایل بشریعتی معاد نزد
او نتواند بود مگر جسمانی فقط واگر معتقد ملتی وشریعتی نیست
قایل بهیچیك از معادین نتواند بود ونزد هرکه حقیقت
انسان از نفس مجرد اوست دیدن مر اورا نیست مگر آلتی
منفصل از حقیقت انسان قایل آلت بمعاد روحانی فقط
وهرکه قایلست بترکب حقیقت انسان از نفس مجرده وبدن
بنحوی که سابقا بیان کردیم قایل است بوقوع معادین جمیعا
هرکه شاکته باشد در حقیقت انسان متفق است در معاد مطلق

فصل ششم از باب چهارم از مقالهٔ سیوم در تقریر مذهب مسلمین
قائلین بمعاد جسمانی مطلقاً بدانکه جمهور مسلمین در معاد جسمانی
مطلقاً بر دو مذهب اند یکی مذهب اکثر متکلمین وآن بمعاد جسمانی است

فقط

فقط دویم مذهب محققین متکلمین است وان قول بمعاد جسمانی
وروحانی است معا وحکماء اسلام بلکه جمیع حکماء الهین نیز قایلند
لیکن در معاد جسمانی مقلد باشند وبتصدیق انبیا اکتفا نمایند
وتصحیح این معاد باستقلال عقل نتواند نمود قال الشیخ فی الهیات
الشفا ویجب ان یعلم ان المعاد منه ما هو مقبول من الشرع ولا
سبیل الی اثباته الا من طریقة الشریعة وتصدیق خبر النبوة وهو الذی
للبدن عند البعث وخیرات البدن وشروره معلومة لا یحتاج الی
ان تعلم وقد بسطت الشریعة الحقة التی اتانا بها سیدنا ونبینا ومولانا
محمد ص حال السعادة الشقاوة بحسب البدن ومنه ما هو مدرك
بالعقل والقیاس البرهانی وقد صدقه النبوة وهو السعادة والشقاوة
والثابتان بالمقائس اللتان للانفس وان کانت الاوهام منا
تقصر عن تصورهما الان لما توضح من العلل والحکماء الالهیون رغبتهم
فی اصابة هذه السعادة اعظم من رغبتهم فی اصابة السعادة التی هی
مقارنة الحق الاول وعلی ما نصفه عن قریب فلیعرف حال هذه
السعادة والشقاوة المضادة بها فان البدنیة مفروغ عنها فی الشرع

یعنی یک قسم از معاد آنست که قبول کرده شده است از شرع یعنی
بر سبیل تقلید چنانکه لفظ مقبول دالست بر آن چه اعتقاد تقلیدی
نزد حکما داخل مقبولاتست و راهی نیست باثبات این معاد
مگر از طریقهٔ شریعت و تصدیق خبر انبیا و آن معادیست که مخصوص
بدنست در روز قیامت و خیرات و شرور بدن یعنی لذات و آلام
جسمانیه معلوم است و محتاج نیست بتعلیم کردن و بیان نمودن
و حال آنکه بسط کرده و شرح نموده شریعت پیغمبر ما صلعم حال سعادت
و شقاوت بدن را که عبارت از لذات و آلام و خیرات و شرور
جسمانیه است و بهشت و دوزخ عبارت از اوست و قسم دیگر از معاد
آنست که ادراک کرده شده است بعقل و قیاس برهانی و حال آنکه
تصدیق کرده اند انبیا نیز مر عقل را در یافتن این قسم از معاد و این
اشاره است بآیات و آحادیثی که دالست بر تجرد و بقای نفوس
ناطقه و التذاذ شان بلذات روحانیه و این سعادت و شقاوت
که ثابت است بقیاس و مخصوص است بنفس ناطقهٔ مجرده اگرچه وهمهای
ما قاصر است از دریافت حقیقت این سعادة و شقاوة مادامی که در قید

این بدن

این بدن باشیم بنابر علتهایی که بیان خواهیم کرد و این اشاره
بآنست که مادام که نفس در غواشی بدنیه فرو رفته باشد ممکن
نیست او را تصور امور عقلیه صرفه و رسیدن بلذات و آلام
روحانیه و رغبت حکمای الهیین برسیدن و ادراک این سعادة
عظیمه بوده از ادراک سعادة بدنیه و این وقتی است که اعطوا صیغهٔ
مجهول باشد و میتواند بود که صیغهٔ معلوم باشد یعنی اگرچه حکمای الهیین
نیز اعطای سعادة بدنیه کرده اند یعنی بوقوع آن داده اند و این معنی
بنابر آن تواند بود که بعضی از حکمای الهیین اقدمین را جنتی از نبوة بوده باشد
و الا منافی خواهد بود با آنچه اول گفت که عقل را راهی بادراک این سعادة
نیست و عظیم نشمرند ایشان سعادت بدنیه را در جنب سعادة عقلیه
که قرب و جوار رب العالمین است و بر صفتی است که بعد از این بیان
خواهیم کرد یعنی صیرورت نفس ناطقهٔ عقل مستفاد و متصل شدن بعقل
فعال و منخرط گشتن در سلک عقول مجرده و ملائکهٔ مقدسه پس باید که تعریف
کنیم ما حال سعادت عقلیه را چه حال سعادت بدنیه چنانکه گفته شد مفروغ
عنهاست در شرع اقدس این بود کلام شیخ و بنابر مذهب اکثر متکلمین

که قول بمعاد جسمانی است فقط تصحیح معاد جسمانی بدو وجه توان نمود
چه ایشان قایلند باعدام اجسام بالاسریانه و انانکه قایلند نتواند بود
که قایلین بجواز اعادهٔ معدوم نباشند و انانکه قایل نباشند با قایل خواهند
بود بجواز اعادهٔ معدوم و یا نه انانکه قایلند بجواز اشکالی در اعاده نزد
ایشان نیست چه تجویز کنند اعادهٔ هر چیزی را معدوم شده از بدن خواه
از جملهٔ مشخصات بدن باشد و خواه نه و انانکه قایل نیستند نتواند بود
که قایل باشند باعدام چیزی از مشخصات بدن پس درین یکی قول
بجواز اعادهٔ معدوم است و دویم قول بعدم اعدام چیزی از مشخصات
بدن و بر مذهب محققین متکلمین که قول بمجموع معادین است تصحیح
معاد جسمانی بر هر تقدیر آسان باشد بنا بر تجرد و بقای نفس ناطقه و جواز
بودن تشخص شخص مکلف بعین نفس ناطقه پس خواه بدن بجمیع اجزائه معدوم
شود و خواه نه که شخص معاد اعنی مجموع نفس و بدن عین شخص مکلف است
خواه بدن عین بدن اول باشد و خواه بدن غیر بدن اول بلی بر این
مذهب توهم لزوم تناسخ کرده اند و آن توهم مندفع است بنا بر انکه قول
بامتناع تناسخ شرعا بنا بر نفی معاد و ثواب و عقابست پس اگر معاد شبیه باشد

بتناسخ

بتناسخ مفسده بحسب شرع متصور نشود لیکن بر قواعد حکما این
معنی تناسخ باشد و اگر تجویز این معنی کنند ابطال تناسخ نتوانند کرد و لهذا
و امثاله گفتیم که حکما در اعتقاد بحشر جسمانی مقلد محض اند و تصحیح نتوانند نمود
و اینکه گفتیم بتقدیری است که معاد جسمانی بنا بر تجرد نفس ناطقه نیز بنحوی
که ظاهر متکلمین و اهل اسلام و ظاهر آیات قرآنی بلکه ظاهر شریعت مطهره است
باشد اعنی باحداث بدنی عنصری از مادهٔ بدن اول یا اجزای متفرقهٔ
وی لیکن با قول بتجرد نفس ناطقه قول بمعاد جسمانی موقوف بر نحو مذکور
نیست و لهذا بسیاری از محققین اهل اسلام مانند غزالی و اکثر صوفیه
و اشراقیین اسلام تصحیح معاد جسمانی ببدن مثالی کنند پس اگر معادی از
ضروریات دین اسلام است همین نحو ظاهر شد تکفیر بسیاری از محققین
اهل اسلام لازم آید و اقرب آنست که آنچه از ضروریات دین است معاد
که شخص بمعاد همان شخص مکلف باشد و مجوز باشد که مورد لذات و الم
جسمانیتین تواند شد چه تاویل جمیع آیات وارده در باب جنت و نار و ثواب
و عقاب روحانیین بغایت بعید است و هرگاه چنین باشد تکفیر محققین
مذکورین لازم نیاید و نیز لازم نیست که حکما و اسلام در قبول معاد جسمانی

مقلد محض باشند بلکه قول ایشان که معاد جسمانی مقبولست از شرع
ماشاقی است با متکلمین واهل ظاهر از مسلمین والا ایشان تجویز
کرده اند که نفوس سعدا بعد از مفارقت از ابدان متعلق شوند
علی تفاوت مراتبهم باجرام سماویه علی اختلاف طبقاتها نه تعلق
تدبیر وتصرف بلکه تعلقی بر سبیل اتصال بنفوس فلکیه بنحوی که اجرام
فلکیه موضوع تخیلات آن نفوس مفارقه تواند شد وجمیع مواعید
شرع را از مستلذات جسمانیه من الحور والقصور والولدان والمطاعم
والمشارب والثمار والاشجار والتی تجری تحتها الانهار الی غیر ذلک
در آن نشأه ادراک نمایند ودریابند دریافتنی اتم از انجمله اهل
ظاهر تصور آن کنند وآن نشأه باقیه بهشت جاودان نفوس سعدا
باشد وهم چنین اشقیا بعد از مفارقت تعلق گیرند باجرام دخانیه که
واقع باشد در تحت فلک قمر تعلقی بنحو مذکور که موضع ادراک ایشان
باشد مولمات جسمانیه را من النیران المضرمة والحیوة والفاغرة افواهها
والصدید والزقوم والحمیم ویحموم الی غیر ذلک وان نشأه مظلمه دركات
جهنم وطبقات هاویه باشد مر نفوس اشقیا را این بود کلام در تصحیح معاد
جسمانی

جسمانی واما دلیل وقوعش سمعی است وعقلی اما سمعی ظاهر لیست که قرآن
مجید مملو است از آن واحادیث نبویه مشحون بآن ومدلول ظاهر
هرگاه ممکن باشد واجبست حمل بر آن فان قیل الایات المشعرة بالمعاد
الجسمانی لیست اکثر واظهر من الایات المشعرة بالتشبیه والجبر والقدر ونحو
ذلک وقد وجب تاویلها قطعا فلیصرف هذا ایضا الی بیان المعاد
الروحانی واحوال سعادة النفوس وشقاوتها بعد مفارقة الابدان
علی وجه تفهمه العوام فان الانبیاء مبعوثون الی کافة الخلایق لارشادهم
الی سبیل الحق ویکمل نفوسهم بحسب القوة النظریة والعلمیة وبقیة النظام
المفضی الی صلاح الکل وذلک بالترغیب والترهیب بالوعد و
الوعید والبشارة بما یعتقدونه لذة وکمالا والانذار عما یعتقدونه
المام ونقصانا واکثرهم عوام یقصر عقولهم عن فهم الکمالات الحقیقیة و
اللذات العقلیة ویقتصرون علی ما القوة فلابد من ان یخاطبهم الانبیاء
بما هو مثال للمعاد الحقیقی ترغیبا وترهیبا للعوام وتتمیما لامر النظام
وهذا ما قال ابو نصر الفارابی ان الکلام مثل وخیالات الفلسفة
قلنا انما یجب التاویل عند تعذر الظاهر ولا تعذر ههنا سیما علی القول

بكون البدن المعاد مثل الاول لا عينه كذا في شرح المقاصد موافقا
لما في الاربعين واما دليل عقلي در صدر فصل پنجم مذكور شد وهو كما قال
الامام في الاربعين انا نرى في دار الدنيا مطيعا وعاصيا ومحسنا ومسيئا
ونرى ان المطيع يموت من غير ثواب يصل اليه في الدنيا والمسيء يموت
من غير عقاب يصل اليه في الدنيا فان لم يكن حشر ونشر يصل فيه الثواب
الى المحسن والعقاب الى المسيء لكانت هذه الحيوة الدنيوية عبثا
بل سفها فاعلم انه تعالى ذكر هذه الحجة في آيات من القرآن في طه
ان الساعة آتية اكاد اخفيها لتجزى كل نفس بما تسعى وفي ص
وما خلقنا السماء والارض وما بينهما باطلا ذلك ظن الذين
كفروا فويل للذين كفروا من النار ام نجعل الذين آمنوا وعملوا
الصالحات كالمفسدين في الارض ام نجعل المتقين كالفجار
لكن اين دليل دلالت بر خصوص معاد جسماني نكند بلكه دالست
بر ثبوت اعم از جسماني وروحاني كما لا يخفى اين بود تقرير مذهب
قائلين بمعاد جسماني فقط واما تقرير مذهب محققين قائلين بجسماني
وروحاني جميعا آنست كه دليل عقلي دلالت كرده بر تجرد نفس ناطقه

وبقاي

وبقاي وي بعد از فنا بدن والتذاذ نفس بكمالات علميه وملكات
عمليه كه لا محاله بموت بدن زايل نگردد بلكه بسبب خلوص از غواشي
مادية وعوارض بدنية دريافت تمام والتذاذ بر دوام گردد وهم چنين
بر تألم نفس از جهالات ورذايل كه اضداد كمالات علميه وملكات
فاضله مذكوره اند ودليل سمع دلالت كرده بر بعث بدن واعادهٔ
تعلق روح مفارقت كرده بسوي وي وادخال وي در جنت
كه دار لذات حسيه ونار كه دار آلام جسمانيه است وشك نيست كه
اين معنى اجتماع سعادتين عقلي وحسي وهم چنين جمع ميان آلام روحاني
وجسماني اتم ودر باب وعد ووعيد ادخل خواهد بود قال الامام في الاربعين
في تقرير مذهب القائلين بالمعاد الروحاني والجسماني معا اعلم ان كثيرا
من المحققين قالوا بهذا القول وذلك لانهم ارادوا الجمع بين الحكمة
والشريعة فقالوا ادل العقل على ان سعادة الارواح في معرفة الله تعالى
وفي محبته وعلى ان سعادة الاجساد في ادراك المحسوسات الا ان استقراء
دل على ان الجمع بين السعادتين في الحيوة الدنيا وبه غير ممكن وذلك
لان الانسان حال كونه مستغرقا في تجلي انوار عالم الغيب لا يمكنه الالتفات

الى شئ من اللذات الجسمانية وحال كونه مشغولا باستيفاء اللذات
الجسمانية لا يمكنه الالتفات الى اللذات الروحانية ليكن هذا الجمع انما
تعذر لاجل ان الارواح البشرية ضعيفة في هذا العالم فاذا ماتت
ونشرت في هذه الارواح في علم القدس والطهارة قويت وكملت
فاذا اعيدت الى الابدان مرة اخرى لم يبعد ان يصير هناك قوية
قادرة على جمع بين الامرين ولا شك ان هذه الحالة هي الغاية القصوى
في مراتب السعادة فهذه المعنى لم يقم على امتناعه برهان عقلي وهو الجمع
بين الحكمة النبوية والقوانين الفلسفية فوجب المصير اليه وقال الشارح
المقاصد القائلون بالمعاد الروحاني فقط او به وبالجسماني معا يقولون
بان النفوس الناطقة مجردة باقية لا تفنى بخراب البدن لما سبق من الدلائل
وتشهد بذلك نصوص الكتاب والسنة فلا حاجة للاولين الى دليل
اثبات المعاد ولا للاخرين بعد اثبات حشر الاجساد لان القول باحياء
البدن مع تعلق نفس اخرى به يدبر امره وبقاء نفسه معطلة او متعلقة
ببدن آخر غير مقبول عند العقل ولا منقول من احد كيف ونفسها
مناسبة لذلك المزاج القريب لم تفارقه الا لانتفاء قابليته لتصرفاتها
فحين

فحين عادت القابلية عاد التعلق لا محالة وقد يقال قوله تعالى فلا تعلم
نفس ما اخفي لهم من قرة اعين للذين احسنوا الحسنى وزيادة
ورضوان من الله اكبر اشارة الى المعاد الروحاني وكذا الاحاديث الواردة
في حال ارواح المؤمنين وخصوصا الصديقين والشهداء والصالحين
وانها في حواصل طيور خضر وفي قناديل من نور معلقة تحت العرش وان
كانت ظواهرها مشعرة بان الارواح من قبل الاجسام وپيش ازين سخني
در باب بودن ارواح مؤمنين در حواصل طيور وقناديل نور گذشت
ودور نيست بتقدير صحت اين روايات كه اشاره باشد بانچه حكما بآن
رفته اند از تعلق نفوس سعدا باجرام فلكيه چنانكه بيان كرده شد وتوصيف
طيور بخضر وقناديل بمعلق بودن در تحت عرش بغايت مناسب اين تاويل است
كما لا يخفى وغرض حضرت صادق ع از رد اين روايت رد فهميده مردم باشد
از ظاهرش كه مشعر بجسماني بودن ارواح است **فصل هفتم از باب چهارم**
از مقاله سيوم در تقرير مذهب حكما در معاد بدانكه نفس ناطقه را چنانكه
مكرر دانسته شد دو فضيلت است بحسب قوتين نظري وعملي وكمال
فضيلت نظري ارتسام اوست بجميع علوم حقيقيه واحكام عقليه صرفه

وکمال فضیلت علی حصول ملکه عدالت است که توسط اخلاق است
اعنی واسطه بودن میان طرفی افراط و تفریط در هر خلقی از اخلاق
پس هرگاه نفس ناطقه کامل باشد بحسب کلا الفضیلتین و بالجمله کامل
باشد در علم و عمل هر دو چون مفارقت کند از بدن او را هیچگونه حاجت
ببدن باقی نماند چه احتیاج نفس ببدن بنا بر آنست که بدن آلت است
و نفس را در تحصیل کمالین و چون کمال مطلوب حاصل شد حاجت
بآلت نباشد پس چون مفارقت کند از بدن منخرط شود در سلک
ملائکهٔ مقدسه و عقول مجرده که اصلا علاقه با بدان و اجسام ندارند
و لامحاله حاصل باشد مر او را بهجتی و عظمتی که حاصل است عقول و
ملائکهٔ را مقدسه را و آن لذتی است که هیچ لذتی از لذات جسمانیه را
قیاس بآن نتوان کرد قال الشیخ یجب ان یعلم ان لکل قوة نفسانیة
لذة و خیرا یخصها و اذی و شرا یخصها مثاله ان لذة الشهوة و خیرها
ان تتادی الیها کیفیة محسوسة ملایمة للحسنة و لذة الغضب الظفر
و لذة الوهم الرجا و لذة الحفظ تذکر الامور الموافقة الماضیة و اذی
کل واحد منها مایضاده و یشترک کلها نوعا من الشرکة هی ان الشعور

بملایمها

بملایمها و موافقها هو الخیر و اللذة الخاصة بها و موافق کل واحد منها بالذات
و الحقیقة حصول الکمال الذی هو بالقیاس الیه کمال بالفعل و ایضا فهذه
القوی و ان اشترکت فی هذه المعانی فان مراتبها فی المختلفة فالذی کماله
ادوم و اتم و الذی کماله اکثر و الذی کماله اوصل الیه و الذی هو فی نفسه اکمل
و افضل و الذی هو فی نفسه اشد ادراکا فاللذة الذی له ابلغ و افر و ایضا فانه
قد یکون کمالا ما بحیث یعلم انه کاین لذیذ و لا یتصور کیفیته و لا یشعر باللذاذة
و ما لم یشعر لم یشتق و لم ینزع نحوه مثل الفنین فانه متحقق ان للجماع لذة و لیکن
لا یشتهیه و لا یحن نحوه و کذلک حال المنکر عند الصور الجمیلة و الاصم عند الالحان
المنتظمة و ایضا فان الکمال و الامر الملایم قد یتیسر للقوة الدراکة و هناک
مانع او شاغل للنفس فتکرهه و تؤثر ضده علیه مثل کراهیة بعض المرض الطعم
الحلو و شهوتهم الطعوم الردیة المکروهة و انما لم یکن کراهیة و لیکن عدم الاستلذاذ
به کالخایف بحد الغلبة فلا یشعر بها فلا یستلذ و ایضا قد یکون القوة الدراکة
یشعر بضد ما هو کمالها و لا یحس به و لا ینفر و حتی اذا زال العایق نادت به
کل التنادی مثل الممرورین فربما لم یحس بمرارة فمه الی ان یصلح مزاجه
فحینئذ ینفر عن الحال العارضة له و کذلک قد یکون لحیوان غیر مشتهیة للغذاء

البته وهو اوفق شيء له بل كاره له ويبقى عليه مدة طويلة فاذا زال
العايق عاد الى واجبه في طبعه فاشتد جوعه وشهوته للغذاء حتى يصير
عنه ويهلك عند فقدانه وكذلك قد يحصل بسبب الالم العظيم مثل
احراق النار وتبريد الزمهرير الا ان يحس البدن فلا يتاذى البدن حتى
يزول الالفة فيحس حينئذ بالالم العظيم ثم قال اذا تقررت هذه الاصول
فنقول ان النفس الناطقة كمالها الخاص بها ان تصير عالما عقليا
وترتسم فيها صورة الكل والنظام المعقول في الكل والخير الفايض
في الكل مبتديا من مبدء الكل وسالكا الى الجواهر الشريفة التي هو مبدء
لها الروحانية المطلقة ثم الروحانية المتعلقة نوعا بالابدان ثم
الاجسام العلوية بهيئاتها وقواها ثم كذلك حتى يستوفي في نفسها
هيئة الوجود كله فيصير عالما معقولا موازيا للعالم الموجود كله مشاهدا
لما هو الحسن المطلق والجمال الحق ومتحدا به ومتشبها بمثاله وهيئته
منخرطا في سلكه سائرا الى جوهره منتقش هذه بالكمالات المعشوقة للقوى
الاخر فتجد هذه في المرتبة بحيث يقع ان يقال انه افضل واتم منها بل لا
نسبة لها اليه بوجه من الوجوه فضيلة وتماما وكثرة اما الدوام الابدي بالدوام
المتغير

المتغير الفاسد واما شدة الوصول فكيف يقاس ادراكه بملاقات السطوح
مع ما هو سايره في جوهره بله حتى يكون بلا انفصال اذ العقل والعاقل والمعقول
واحد واما المدرك في نفسه فالامر لا يخفى ثم قال ولكنا حال كوننا في
البدن وانغماسنا في الرذايل لا نحس بتلك اللذة اذا حصل عند شيء
من اسبابها كما اومأنا اليه في بعض ما قدمنا من الاصول ولذلك
لا نطلبها ولا نحس اليها اللهم الا ان يكون قد خلعنا ربقة الشهوة والغضب
واخواتهما من اعناقنا وطالعنا شيئا من تلك اللذة فح ربما نتخيل منها
خيالا طفيفا ضعيفا وخصوصا عند انحلال المشكلات واستيضاح
المطلوبات النفيسة والتذاذ بذلك شبيه بالتذاذ اللذيذ برواحها من
بعيد واما اذا انفصلنا عن البدن وكانت القوة العقلية بلغت من
النفس حد من الكمال الذي يمكنها به اذا فارق البدن ان تستكمل الاستكمال
الذي بها ان تبلغه كان مثلنا مثل الحذر الذي اذ يقال المطعم الالة وعرض
للحالة لا شهر وكان لا يشعر به فزال عند الحذر وطالع اللذة العظيمة دفعة
فيكون تلك اللذة من جنس اللذة الحسية والحيوانية بل لذة تشاكل الحال الطيبة
التي للجواهر الحية المحضة اجل من كل لذة واشرفها وهذه هي السعادة

ويجب ان لا يتوهم العاقل ان كل لذة فهو كالحمار في بطنه وفرجه وان
المبادي الاول المقربة عند رب العالمين عادمة للذة والغبطة وان
رب العالمين ليس له في سلطانه وخاصيته والبهاء الذي له وقوته
الغير المتناهية له في غاية الفضيلة والشرف والطيب بحلة عن ان
يسمى لذة ثم للحمار والبهايم حالة طيبة ولذة كلا بل اي نسبة يكون
لذلك مع هذا الحسية ولكننا نتخيل هذا ونشاهده ولم نعرف ذلك بالاستشعار
بل بالقياس في لنا عنده كحال الاصم الذي لم يسمع قط ولم يتخيل اللذة
واكر نفس ناقص باشد در علم وحاصل نشده باشد او را فضيلتي وكمالي
بحسب قوة نظري با آنكه از اهل زكا باشد وشعور بكمال مر او را حاصل
بود ليكن تقصير كرده باشد در تحصيل كمالات علميه واعتقادات حقه
ولا محالة ناقص خواهد بود در عمل نيز چه عمل بدون علوم اعتقاديه نفعي
نتواند داشت وچون از اهل ذكا است بر سراحت وسادكي فطري
نيز باقي نمانده خواهد بود بلكه معتقد خواهد بود مر عقايد باطله وارائي
نحيفه را كه مضاد حقيقي علوم حقه ومنافي حقيقت ذات نفس است پس چون
مفارقت كند از بدن وزايل شود حذري كه مانع بود از احساس بالم

جهالات

جهالات هر آينه واقع خواهد شد وجود عذاب اليم والم عظيم كه قياس آن
بآلام جسمانيه چون قياس لذة عقليه باشد بلذات حسيه حيوانيه وهذه
هي الشقاوة ودر ثواب وعقاب اين هر دو نفس حاجتي ببدن وتعلق
بجرمي از اجرام نيست چه هيچ لذتي از لذات حسيه با وجود آن لذة
عقليه در نظر نيايد وهيچ المي از آلام جسمانيه با اين الم عقلي اصلا نمايد
وشك نيست كه مراتب كمال علمي وعملي در كثرت وقلة وشدت
وضعف مختلف است وبحسب آن اختلاف درجات مثوبات روحانيه
ولذات عقليه نيز كه مراتب سعادة حقيقيه اند متفاوت باشد وهم چنين
در طرف نقصان دركات آلام عقليه وعقوبات روحانيه كه مراتب
شقاوة حقيقيه اند مختلف باشند ودر تعيين ادنى مراتب سعادة
كه بآن متجاوز نتوان شد از ادنى مراتب شقاوة شيخ گفته كه ليس يمكنني
ان انص عليه نصا الا بالتقريب واظن ان ذلك بان يتصور نفس
الانسان المبادي المفارقة تصورا حقيقيا ويصدق بها تصديقا
يقينيا وان يعرف العلل الغائية للامور الواقعة في الحركات الكلية
دون الجزئية التي لا تتناهى ويتقرر عنده هيئة الكل ونسبة اجزائه بعضها

عند بعض وانظام الاخذ من المبدء الاول الى اقصى الموجودات
الواقعة فى ترتيبه وتصور العناية وكيفيتها ويحقق ان الذاة المتقدسة
على الكل اى وجود يخصها وانها كيف تعرف حق لا يلحقه تكثر وتغير بوجه
من الوجوه وكيف ترتيب نسبة الموجودات اليها ثم كلما ازداد الناظر
استبصارا ازداده للسعادة استعدادا وكانه ليس يتبرء الانسان
عن هذا العالم وعلايقه الا ان يكون اكد العلاقة مع ذلك العالم فصار
له شوق الى ما هناك وعشق لما هناك يمنعه عن الالتفات الى ما خلفه
جملة ودر توقف حصول سعادة حقيقيه بكمال عملى وعدم كفايت كمال علمى
تنها كفته والقول ايضا ان هذه السعادة الحقيقية لا يتم الا باصلاح الجزء
العملى بيانش آنست كه هرگاه ملكه عدالت وتوسط در اخلاق كه ما در خاتمه
كتاب شمه از آن ذكر خواهيم كرد انشاء العزيز مر نفس را حاصل شده باشد
در هيئت استعلا وتنزه از انقياد واطاعت قوى شهويه وغضبيه
وساير قوى جزئيه بدنيه والتفاتش باين امور مذكوره نباشد مگر بقدر
ضرورت تدبير بدن ما دام التعلق به والحاجة اليه باقياس بعد از مفارقت
متبرى شده باشد از ميل وشوق ببدن والجذاب والتفات بسوى
امور

امور بدنيه ونشاة جسمانيه پس ميسر شود او را بمقتضاى شوق جبلى
وعشق ذاتى بامور عاليه ومراتب متعاليه بيكبار كه توجه نمودن بعالم ملكوت
ومطالعه اسرار جبروت ولاهوت بلا مانع وبدون كشاكشى از جهت
بدن واز ميل بسافل بخلاف آنكه ملكه وتوسط مذكور ويرا حاصل نشده
وهيئات انزجاج وانزجار از امور حسيه در او رسوخ نيافته بلكه ميل شوق
بمستلذات دنيه وامور وهميه بدنيه در او راسخ گشته باشد وانقياد واطاعت
ودليل شهوة وغضب ويرا ملكه شده پس چون با اين حال والعياذ بالله
مفارقت كند از بدن هر چند تكميل جزء نظرى كرده باشد واز كمالات علميه
بهره تمام يافته هر آينه التذاذ بان كمالات واحتظاظ از آن علوم ويرا ميسر
نشود فان غفلة النفس وعدم التذاذها بالكمال ما دام فى البدن ليست
لان النفس منطبعة فى البدن ومنغمسة فيه فانها مجردة غير منطبعة بل انما
هى للعلاقة التى لها مع البدن والشوق الجبلى الى تدبيره والاشتغال باثاره
وما يورده عليها عن عوارضه پس با اين حال هرگاه مفارقت كند از بدن
كانه كه مفارقت نكرده چه همان تعلق وشوق باقى است بلكه بغايت بدتر
وصعبتر از حال تعلق حالى روى داده چه در حال تعلق التذاذ بالفعل

بلذات حسیه عاجله حاصل بود و تاذی از عدم نیل حقیقی بکمال عقلی بنا بر
اشتغال بتدبیر بدن حاصل نبود و در حال مفارقت نیل لذات حسیه
بنا بر فقدان آلت متعذر شده با بقای میل تمام بسوی آن و شوق بکمال
عقلی نیز که اول معقول عنه بود متاکد شده بنا بر عدم شاغل از آن فالمیل
البدنی یجذبه الی السفل والشوق العقلی یجذبه الی العلو فیحدث هناک
من الحرکات المشوشة ما یعظم بسببها اذاه جدا مع ان تلک الهیئة البدنیة
الراسخة فیه الغیر الزایلة عنه مضادة لا محالة لجوهر ذاته فهی ایضا مؤلمة له غایة
الالم لکن هذا الاذی وهذا الالم لیس لامر ذاتی بل لامر عارضی غریب لان
المیل الی الامور الحسیه والشوق الی العوارض الغریب لا یبقی ولا یدوم بل
یزول ویبطل مع عدم الافعال التی کانت تثبت تلک الهیئة بتکررها پس
عقوبت کامل العلم و ناقص العمل مخلد نباشد بلکه منقطع شود بمحو شدن هیات
مذکوره حتی تزکوا النفس وتبلغ السعادة التی تخصها بخلاف عقوبة ناقص
العلم که لا محالة مخلد و دایمست و هرگز انقطاع ندارد بنا بر انکه شوق کمال
مقتضای ذات نفس زکی است و هرگز زایل نشود با عدم امکان نیل کمال
بسبب عدم آلت پس آن تاذی والم عقلی دایم باشد بدوام جوهر نفس اگر گویند
پس

پس باید که عذاب ناقص العلم والعمل مانند کافر عذابی که از جهت
نقصان عمل باشد بنا بر انکه عارضی است منقطع باشد و بسبب این
انقطاع عذاب وی مخفف گردد جوابش آنست که هیئت ردیه نقصان
عمل در کافر اگرچه مقتضای نفس من حیث بحسب فطرت اصلیه نیست
لیکن مقتضای نفس از حیثیت ارتساخ باعتقادات ردیه وارتسام
بجهالات باطله که هر آینه در جوهر رسوخ یافته و جوهر نفس را از فطرت
اصلیه منقلب ساخته و از اینجهت عارض غریب نیست و چون نفس
باعتقادات باطله متجوهر و بالفعل شده و سذاجت فطرت اصلیه
باطله گشته پس رداءات اعمال موافق و ملایم ذات بالفعل اوست و هرگاه
آن هیئت ردیه در او ملکه هم شود و رسوخ یابد هرگز باطل نشود
و عذاب وی از اینجهت نیز دایم و غیر منقطع باشد بخلاف نفس مؤمن
که هر آینه باعتقادات حقه گشته و متجوهر بعلوم یقینیه شده باشد
چون کسب هیئت ردیه از جهت مباشرت قبایح اعمال کند هر آینه این
هیئت ردیه مظلمه چون منافی ذات نفس دخل نتواند کرد سیما که اعتقاد
بقبح آن اعمال نیز از جمله اعتقاد حقه است که ذات متجوهر بآن شده

پس چون هیئت ردیه ملایم جوهر ذات نفس نیست و موجب تکرر
نیز باطل شده هر آینه زود زایل گردد و عذاب انقطاع یابد و از آنچه
گفتیم ظاهر شد که با نقصان در جزء نظری کمال جزء عملی متصور نیست
و اعمال صالحه اگر از فاسد الاعتقاد صدور یابد از این جهت
که از او صدور یابد از آنجهت که از او صدور یافته اعمال صالحه نیست
بلکه صورت اعمال صالحه دارد و بس باین معنی که اگر چنین اعمال
از صحیح الاعتقادی صادر شود صالحه خواهد بود و سببش آنست
که عمل صالح و خیر وقتی صالح و خیر تواند بود که فاعلش اعتقاد بخیریت
و صلاح آن داشته و از آنجهت اقدام بآن کند و اعتقاد بخیریت و صلاح
اعمال سیما باعتبار نشاهٔ دیگر مسبوق است باعتقاد حقه کثیره که فاسد
الاعتقاد لامحاله فاقد آنها است پس عمل صالح از جهت صلاح از او صادر
نتواند بود و از اینجهت است که حق تعالی در قرآن مجید اعمال کفار را
ضایع و باطل و هباء منثور گفته و از اینجا سر انما الاعمال بالنیات از معدن
نبوة بظهور پیوسته این بود بیان حال نفوس زکیه بحسب کمال و نقص
در قوتین علمیه و عملیه و بیان سعادت و شقاوت که لاحق است مر آنها را
بحسب

بحسب نشاهٔ آخرت که حالت مفارقت از بدن است اما احوال نفوس
ساذجه غیر زکیه که ایشان را شعوری بکمال حقیقی حاصل نباشد و اکتساب
شوق بکمالات عقلیه نکرده باشند خالی از آن نیست که معتقد اند مر اعتقادات
حقه را بر سبیل تقلید و یا معتقد اند مر اعتقادات باطله را بر سبیل تقلید و یا
خارج اند از رتبه تقلید نیز طایفهٔ اولی اگر عمل بشرایط تقلید کرده باشند
و اکتساب هیئات ردیه نکرده نوعی از سعادة خواهند داشت بغایت
ادون از سعادة کاملین و اگر اکتساب هیئات ردیه کرده باشند با صحت
تقلید هر آینه مدتی معذب باشند و چون هیئات عرضی است و عاقبت
زایل خواهد شد هر آینه سعادة مذکوره ایشان را دریابد و ملحق بسعدا گرداند
و اگر شرایط تقلید مرعی نشده باشد هر آینه اعتقادات تقلیدی نفعی نتواند
داشت هر چند سعی در کثرت اعمال تابعه کرده باشند و مراد از مراعات شرایط
تقلید آنست که تقلید مدعی حقیقت تا ثابت نشود حقیقتش بدلیلی
که ممکن است ایشان را تحصیل آن نکنند بلکه پیروی جماعتی کنند که ثابت
و معلوم باشد حقیقتشان بمعجزات باهره و یا دلیل دیگر مانند انبیا
و اوصیا و از اینجاست وجوب بعثت انبیا و نصب اوصیا علیهم السلم

چه اکثر ناس قاصرند از تحصیل کمال عقلی بر سبیل استقلال و کاملان
نیز سیما در بدایت احوال محتاج باشند بانبیا و هدایت ایشان بطریق
نظر و اکتساب کمالات عقلیه پس لابد است در هر زمان از وجود
شخصی که جایز باشد تقلید او کردن و از اینجاست وجوب عصمت انبیا
و اوصیا نیز و شک نیست که بیشترین اهل نجات از افراد انسان
این طبقه یعنی مقلدین باشند کما ورد فی الحدیث اکثر اهل الجنة
البله و طایفهٔ ثانیه اعنی مقلدین در اعتقادات باطله مخلد باشند
در عذابی و شقاوتی ادون از شقاوة اشقیای اهل ذکا و طایفهٔ
ثالثه را مانند صبیان و مجانین و مانند آن سعادتی خواهد بود
بغایت ضعیف اما وجود سعادة بنا بر بنای نفوس ناطقه و شک نیست
که اصل وجود لذیذ باشد سیما با نجات از عذاب و اما ضعف سعادتشان
محتاج به بیان نیست چه مایهٔ سعادت هیأت علمیه و عملیه است که
مفقود است در ایشان و چون نفوس ردیه غیر زکیه ادراک سعادة
عقلیه نکرده اند در نظرشان سعادتی ورای لذات جسمانیه متصور
نیست پس هر چند کسب زکاوت و طهارت کرده باشند و اکتساب

هیات

هیات ردیه نکرده لیکن باعث ایشان بر کسب زکاوت و طهارت
و ترک شهوات و لذات دنیویه و تنزه از اعمال و افعال قبیحه که مورث
هیات ردیه است در نفس نیست مگر طمع غرضی از جنس لذات و شهوات
جسمانیه لیکن ارفع و ادوم و الطف و اتم از لذات حسیه دنیویه چه متصور شان
غیر از این جنس نتواند بود و لهذا مواعید شرعیه مبنی بر آنست پس در نفوس
ایشان همان انجذاب بسوی جسم و تعلق ببدن باقی است بلکه بیشتر
و محکمتر پس لابد است مر ایشان را از تعلق بجسمی از اجسام چه ادراک لذات
جسمانیه بدون آلت جسمانی ممکن نیست و چون تعلق ببدن عنصریه
بنا بر بطلان تناسخ محال است و بسایر اجسام کاینهٔ فاسده نه بر سبیل
تدبیر و تصرف بنا بر آنکه عالم کاینات محفوف بافلاک است لغو و بی فایده
پس لابد است مر ایشان را از تعلق بجسمی از اجسام شریفهٔ سماویه علی تفاوت
درجاتهم و اختلاف طبقاتها چنانکه رای محققین از حکما مشائین است
و یا ببدن مثالیه چنانکه رای قائلین بعالم مثال است و بر رای اول تعلق
نه بر سبیل تدبیر و تصرف است بلکه بنحوی است که آن جسم شریف موضوع تخیل
تواند شد برای نفس متعلقه بوی تا جمیع مواعید شرعیه را بآن آلت تخیل تواند

کرد و جمیع لذات و ملایمات وی صور متخیله باشند و توهم کرده نشود که لذتی
از صور متخیله حاصل شود ضعیفتر باشد از لذتی که از صور مادیه بهم رسد چه
لذ و مؤدی فی الحقیقه صورت مرتسمه در حس مشترک است خواه از مادهٔ خارجه
متأدی بوی شود و خواه از متخیله و از قوای مرتسم در او کرد و بلکه لذت
صورة متخیله بغایة اتم و اشد و اصفی و الطف از لذة صور مادیه است
بنا بر صفای آن کدورات مادیه سیما که نفس را ادراک بهیچگونه شاغلی
و مانعی از تدبیر بدن و سایر امور شاغله نباشد پس قیاس آن لذة بخیله بلذة
صورة متخیله درین نشأهٔ فاسدهٔ بدنیه نباید کرد و همچنین نفوس ردیه غیر زکیه را
لابد است از تعلق بجسمی که موضوع تخیل مؤذیات دارد فی الشریعه باشد و تجویز
کرده اند که جسمی باشد متولد از دخنه و ابخره بنحوی که مستعد تعلق نفس بتعلق
تدبیر و تصرف نباشد قال الشیخ فی بعض رسائله و یشبه ان یکون ما قاله بعض
العلماء حقاً و هو ان هذه ان کانت زکیة و فارقة البدن و قد رسخ فیها
نحو من الاعتقاد فی العاقبة التی ان یکون لاشالهم علی مثل ما یمکن ان یخاطب
به العامة و یصور فی انفسهم ذلک فاذا فارق البدن و لم یکن لهم معنی جاذب
الی الجهة التی هی فوقهم لا کمال فقدوا تلک السعادة و لا شوق کمال فیشقوا

تلک

تلک الشقاوة بل کانت هیأتهم النفسانیة متوجهة نحو الاسفل متجذبة
الی الاجسام و لا منع فی المواد السماویة عن ان یکون موضوعة لها
بتخیل جمیع ما کانت اعتقدته من الاعمال الاخرویة فتشاهد جمیع ما قیل
لها فی الدنیا من احوال القبر و البعث و الخیرات الاخرویة و یکون للانفس
الردیة ایضا العقاب المصور لهم فی الدنیا و ان الصورة الخیالیة لیست
تضعف عن الحسیة بل تزداد علیها تاثیرا و کما لا توجد فی المنام و ذلک
اشد استقرارا من الموجودة فی المنام بحسب قلة العوائق بتجرد النفس و
صفاء القابل و لیست الصورة التی تری فی المنام و التی تحس فی الیقظة
الا المرتسمة فی بنطاسیا الا ان احدیهما تبتدی من باطن و تتحدر الیه
و الثانیة تبتدی من خارج و ترفع الیه فاذا ارتسم فی بنطاسیا ثم هناک
الادراک المشاهد و انما یلذ و یؤذی بالحقیقة المرتسم فی النفس
لا الموجود فی الخارج فاذا ارتسم فی النفس فعل فعله و ان لم یکن سبب
من خارج فان السبب الذاتی هو هذا المرتسم و الخارج سبب بالعرض
فهذه هی السعادة و الشقاوة الخسیستان اللتان بالقیاس الی الانفس
الخسیسة و اما النفس المقدسة فانها ینفصل عن مثل هذه الاحوال و یتصل

لكمالها بالذات وتغمس في اللذة الحقيقية وتتبرء عن النظر الى ما
خلفها والى الملكة التي كانت لها كل التبرء ولو كان بقي فيها اثر
من ذلك اعتقادي او خلقي تاذت به وتخلف لاجله عن درجة
عليين الى ان ينفسخ ومثل ذلك در كتاب مبدء ومعاد نيز ايراد
كرده وقال في الاشارات فانهم اذا تنزهوا خلصوا من البدن الى
سعادة يليق بهم ولعلهم لا يستغنون فيها عن مفارقة جسم يكون موضوعا
لتخيلات لهم ولا يمتنع ان يكون ذلك جسما سماويا او ما يشبهه ولعل
ذلك يفضي بهم اخرا الاخرا الى الاستعداد للاتصال المستعد الذي
للعارفين وخواجه نصير طوسي قدس سره در شرح اين كلام ايراد خلاصهٔ
كلام مبدء ومعاد نموده در شان بعض علماء كه در كتاب مبدء ومعاد از او
وبعض اهل العلم ممن لا يجاز فيما يقول تعبيره شده كفته واظنه يريد الفارابي
ودر آخر فرموده ولي في اكثر هذه المواضع نظر ووجه نظر را چنانكه دأب
اوست در شرح اشارات بيان نكرده ومعلوم هم نيست بغير از مخالفت
بر ظواهر ليكن آخر كلام منقول از اشارات جاي نظر است وهو قوله ولعل
ذلك يفضي بهم آخر يعني تعلق بجرم سماوي ميكشاند مران نفوس را بسوي

اينكه

اينكه عاقبت مستعد اتصال بعقل فعال شوند وبسعادة كاملين برسند
ووجه نظر ظاهر است چه نفوس بله چنانكه شيخ در مواضع كثيره بيان كرده
آنست كه در ايشان استعدادات كمالات عقليه بحسب فطرت نباشد
وشعور بكمال حاصل نتوانند كرد پس چون تواند بود كه استعداد مذكور
ايشانرا در وقتي حاصل آيد وممكن است جواب از اين نظر باينكه نفوس
ناطقه همه بحسب فطرت نفسيت مستعد كمالند ليكن تدبير بدن شغل است
بغاية شاغل واكثر نفوس را بنابر ضعف استعداد با چنين شغلي ممكن
نشود التفات بذات خود وپرداختن بتجرد جوهر خود بسبب شدة
انهماك وفرو رفتكي در امور بدن وامور وارده از خارج بدن وبعض
از نفوس را بنابر قوة استعداد فرصتي حاصل شود وقوتي باشد كه كاهي
بخود وبيالاتر از خود پردازند وسر از كريبان تجرد بيرون كنند وادراك
معاني ومفهومات مجرده كنند واز اينجا راهي بعالم تجرد برند واسباب
قوة وضعف اختلاف استعدادات امزجهٔ مختلفه باشند كه علل معده فيضان
نفوس ناطقه اند وهركاه با ذكاوت وطهارة از بدن مفارقت كنند
ومتعلق شوند بجسمي كه تدبير آن جسم كار ايشان نباشد وشاغلي از اينجهت

نداشته باشند هر آینه توانند بود باستعداد ذاتی با عدم مانع مستعد ادراک
معقولات کردند و از صور متخیله منتقل بمفهومات کلیه و معانی مجرده
شوند بخلاف نفوس ردیه که متدنس بهیئات معذبه شده باشند چه ایشان را
بعد از مفارقت از بدن و تعلق بجسم غیر محتاج بتدبیر فرصت پرداختن
بخود نشود بنابر آنکه شغل تاذی بصورة موذیه و هیئات معذبه بغایة شاغلتر
از شغل تدبیر بدن باشد این بود رای محققین و مشائین و قلیلی از ابتاج
و مشائین من القدماء رفته اند بر انعدام نفوس ساذجه خالیه از کمالات
و از مضاد کمالات بعد از مفارقت از ابدان لان النفس انما تبقی بالصور
المرتسمة و این نفوس تصور کلیات نکرده اند که صور انها مرتسم در او باشد
و ارتسام صور جزئیه محتاج است بآلت که مفقود است فیلزم ان تبقی
معطلة و لا معطل فی الوجود و این مذهب باطل است چه دلایل دالة
بر بقای نفوس مطلق است در جمیع نفوس و تعطل لازم نیاید چنانکه دانسته
شد سابقا و لاحقا و اما قائلین بتناسخ نزد هر که از این جماعت که قایل است
بتناسخ نفوس ردیه بعد از تردد در ابدان عنصریه و انتقال از اصغر ابدان
عنصریه اگر هنوز ذات بدن باشد و پاک نشده باشد منتقل بابدان مثالیه
شوند

شوند و تردد کنند در آن ابدان تا آنکه پاک شده بعالم تجرد محض متصل
شوند و بسعادت کاملین برسند و نفوس ذکیه ساذجه بعد از مفارقت
از ابدان انسانیه منتقل باجرام سماویه شوند و نزد هر که قایل نیست
بتناسخ نفوس ذکیه و ردیه جمیعا بعد از مفارقت از ابدان انسانیه
متعلق شوند بابدان مثالیه نورانیه و مظلمه و منعم یا معذب باشند و چون
بطلان تناسخ مطلقا از این ثابت شد مذهب طایفه اولی باطل گشت
و اما مذهب طایفه ثانیه بتقدیر صحت وجود عالم مثال نیز خالی از اشکال
نیست چه بدن مثالی خالی از آن نیست که قدیم است یا حادث
و بر تقدیر قدم یا نفس دارد یا نه و هر دو شق بغایة مشکل بلکه باطل کما لا یخفی
علی الفطن و بر تقدیر حدوث یا مستعد فیضان نفس هست و یا نه و اگر هست
تعلق نفس منتقله باو محال باشد چنانکه در ابطال تناسخ دانسته شد و اگر
نیست تعلق نفس منتقله باو نه بر سبیل تدبیر و تصرفست بلکه بنحوی است که موضوع
تخیل باشد لیکن خلاف ظاهر اقاویل ایشانست و نیز زیادتی بر مذهب مشائین
چنانکه مدعی آنند نخواهد داشت و اصح اقوال در بدن مثالی بتقدیر صحت
وجود مثال قولی است که استادنا و مولانا افضل المتاخرین صدر الملة و الدین

محمد الشیرازی قدس الله روحه و نور ضریحه میل بان کرده و آن قولی است
بتجرد خیال و عدم حلولش در ماده و بقای او بالنفس ناطقه بعد از مفارقت
از بدن پس همچنانکه نفس زید مثلا در حین تعلق ببدن تخیل بدن خود و جمیع
اجزاء و اعضاء ظاهره و باطنه میکند و آن بدنی است لا محاله خیالی غیر
بدن محسوس بحواس ظاهره است و آن بدنی است که در خواب خود را بآن بدن
مشاهده میکند بعد از مفارقت از این بدن محسوس نیز همان بدن خیالی که
متخیل او بود با اوست و متخیل او کما فی المنام و آن بدن لا محاله آلت ادراک
جمیع جزئیات و صور محسوسه بود بدون آنکه حاجت شود نفس را تعلق بجسم
از اجسام و باین قول میکرده غزالی در رساله مضنون علی غیر اهله حیث
قال النفس اذا فارقت البدن و حملت القوة الوهمیة معها کما ذکرنا و تجردت
عن البدن منزهة لیس لها شیء من الهیئات البدنیة و هی عند الموت عاملة
بمفارقتها عن البدن و عن دار الدنیا متوهمة لنفسها عین الانسان المقبور
الذی مات علی صورته کما کان فی الرؤیا یتخیل و یتوهم و یتجسد بدنها مقبورا
و یتخیل الآلام الواصلة الیها علی سبیل العقوبات الحسیة علی ما وردت به الشرائع
الصادقة فهذا عذاب القبر و ان کانت سعیدة یتخیل صور الملائمة علی وفق ما کان

تعتقده

تعتقده من الجنان و الانهار و الحدائق و الغلمان و الولدان و الحور العین
و الکاس من المعین فهذا ثواب القبر لذلک قال النبی ص القبر روضة من ریاض
الجنة او حفرة من حفر النیران فالقبر الحقیقی هذه الهیئات و عذاب
القبر و ثوابه و ما ذکرناهما و النشاة الاخرة خروج النفس عن غبار هذه
الهیئات کما یخرج الجنین من القرار الملکین کما قال تعالی قل یحییها الذی
انشأها اول مرة و هو بکل خلق علیم و قوله تعالی الذی جعل لکم من
الشجر الاخضر نارا فاذا انتم منه توقدون دلیل ظاهر و مثال بین انتهی
کلام الغزالی لیکن چنانکه مکرر اشاره بان کردیم تجرد خیال نیز چون وجود
مثال در نظر عقل خیالی مینماید و قیام صور متخیله بذات خود بلا محل در اینه
بر آن صور قی ندارد چه تحقیق مراتب اقدار مساحیه در طبایع جسمانیه مستند
بماده است و تمیز اجزاء فرضیه متباینه بحسب وضع در صور مقداریه موقوف
بمحل مادی و اما تناسخ هیچکس از حکماء مشائین بجواز آن نرفته اند و بجدترین
ناس در ابطال تناسخ از ارسطاطالیس شکر الله سعیه و اتباعش از قدماء مشائیه
اسلامند و بجدترین مردم در وقوع تناسخ حکماء هند و چین و بابل بزعم
شیخ اشراق و اتباعش قدماء حکماء یونان و حکماء مصر و فارس جمیع بابل

تناسخ اند در نفوس اشقیا مطلقاً فقط علی اختلاف فیما بینهم فی تجویز
الانتقال من نوع الی نوع وعدمه بعضی قایل نیستند بجواز انتقال
از بدن انسان ببدن حیوان دیگر وبعضی قایلند بجواز آن لیکن قایل
نیستند بانتقال از حیوان به نبات واز نبات بجماد نیز لیکن همه
متفق اند در قول بخلاص نفوس بالاخره از تردد در ابدان عنصریه
واتصال بعالم افلاک یا بعالم مثال واین تردد در ابدان عنصریه
نزد اینجماعت عقوبت وعذاب وجهنم نفوس شریره است اینست
تناسخی که از جملهٔ منسوبین بحکمت قایلند بان واما قول بدوام تردد نفوس
مطلقاً در ابدان عنصریه وعدم اخلاص از آن مذهب جماعتی است که
قایل بحکمت وتوحیدی وحشر ونشر وثواب وعقاب نیستند واین طایفه
اردء طوایف اهل تناسخ اند وما بتوفیق الله تعالی وفضله سابقاً تقریراً
له بطلان تناسخ مطلقاً بنحوی کردیم که ناظر در انرا جای شبهه نماند انشاء الله
العزیز **فصل هشتم از باب چهارم از مقالهٔ سوم** در حقیقت سؤال قبر
وعذاب قبر واحوال برزخ اتفق المسلمون علی حقیقة سؤال منکر ونکیر فی القبر
وعذاب الکفار وبعض العصاة فیه وانکاری که منسوبست بعضی از متاخرین معتزله

انکار

انکار آن کرده اند وگفته که معتزله براین اند از این نسبت بلکه این قول خبر
از این عمر است واما نسب الی المعتزلة بخالطة عمرو ایاهم وتبعه قوم من السفهاء
المعاندین للحق کذا فی شرح المقاصد وشک نیست که نزد هر که قایل نیست
ببقای روح بعد از موت بدن سؤال وعذاب قبر مخصوص است ببدن
پس واجبست اعادهٔ حیوة بسوی بدن در قبر بقدر ما یمکن من الزمان
ان یقع فیه السؤال والعذاب المذکوران چنانکه مذهب اکثر متکلمین است
وشک نیست در امکان آن ونزد هر که قایل است ببقای روح تواند
بود که سؤال وعذاب مذکورین مخصوص باشد بروح ونیز بتواند بود که
شامل روح وبدن هر دو باشد با عادهٔ تعلق روح بسوی بدن بقدری
از زمان که ممکن شود وقوع سؤال وعذاب مذکورین در آن زمان وکذا فی
الحال فی ثواب المؤمن فی القبر واینکه گفتیم اعنی جواز اعادهٔ حیوة بسوی
بدن گاهی است که مراد ثواب وعقاب فی الجمله باشد کما هو ظاهر الاکثرین
واما مراد دوام ثواب وعقاب باشد مادام المیت فی القبر کما هو الظاهر
من قوله تعالی فی آل فرعون النار یعرضون علیها غدواً وعشیاً ای قبل
یوم القیمة وذلک فی القبر لا محالة بدلیل قوله تعالی ویوم تقوم الساعة

ادخلوا آل فرعون اشد العذاب ومن قولهم القبر روضة من رياض
الجنة او حفرة من حفر النيران وعلى ذلك بنى الكلام في شرح المقاصد
پس قول باعادهٔ حیوة بسوی بدن مادام في القبر ممکن نتواند بود لانحلال
البدن لامحاله وخروجه عن قبول الحیوة بالضرورة وما في شرح المقاصد من
انا لانم اشتراط الحیوة بالبنیة ولو سلم فیجوز ان یبقی من الاجزاء قدر
ما یصلح بنیة مکابرة محضة پس بنابراین ایه وحدیث مذکورین نیز مؤید
بقول روح خواهد بود کما لایخفی وبنابر قول باعادهٔ حیوة في الجملة خلافست
که عقیب دفن خواهد بود یا قریب بقیام الساعة والحق هو الاول لما
ذکرنا ولما قالوا من ان الغرض من اعادة الحیوة في القبر انما هو ارادة انموذج
من الثواب والعقاب للمکلف عجالة لکونه ادخل في لطف التکلیف واما
البرزخ بین الشیئین وما بین الدنیا والاخرة من وقت الموت الی البعث فمن
مات دخل البرزخ کذا في الصحاح وثبوت احوال برزخ فرع بقای ارواح
ودر احادیث کثیره واقع شده بیان ارواح در مدة کونهم في البرزخ وان
ارواح المؤمنین منعمون وارواح الکفار معذبون در کافی روایت کرده
از حبة عرنی که گفت بیرون رفتم با امیر المؤمنین ع بظهر کوفه پس ایستاد

حضرت

حضرت بوادی السلام ومن نیز ایستادم وگویا باجماعتی حرف میزد چندانکه
من از ایستادن بتنگ آمدم نشستم واز نشستن نیز ملول شده برخواستم وایستادم
وهمچنین تا چند نوبة وانحضرت همچنان ایستاده بود پس من گفتم یا امیر المؤمنین
لقد اشفقت علیک من طول القیام ساعتی بنشین واستراحت کن ورداء
خود را انداختم تا حضرت بروی بنشیند پس گفت یا حسن با مؤمنی حادثه میکردم
ومؤانست مینمودم یعنی با یکی از اموات من گفتم یا امیر المؤمنین انهم کذلک
یعنی مردگان چنین اند که با ایشان حرف زدن ومؤانست توان کرد گفت
نعم واگر برای تو پرده برخیزد خواهی دید ایشانرا که حلقه حلقه نشسته اند
وباهم حرف زنی میکنند فقلت اجسام ام ارواح فقال لی ارواح وما من
مؤمن یموت في بقعة من بقاع الارض الا وقیل لروحه الحقی بوادی
السلم قال قلت له ان اخی ببغداد واخاف ان یموت بها فقال ما یتالی
حیثما مات اما انه لایبقی مؤمن في شرق الارض ولا غربها الا حشر الله
روحه الی وادی السلم قلت له واین وادی السلم قال ظهر الکوفة واما
ان کافی بهم حلق حلق قعود یتحدثون وعن ابی بصیر قال قال ابو عبد الله ع
ان ارواح المؤمنین لفی شجرة من الجنة وفي روایة اخری في حجرات في الجنة

يأكلون في طعامها ويشربون من شرابها ويقولون ربنا اتم لنا الساعة
وانجز لنا ما وعدتنا والحق آخرنا باولنا وايضا عن ابي بصير عن ابي عبد الله ع
قال ان الارواح في صفة الاجساد في شجرة في الجنة تعارف وتتناول
فاذا قدمت الروح على الارواح يقول دعوها فانها قد افلت من هول
عظيم ثم يسئلونها ما فعل فلان وما فعل فلان فان قالت لهم تركته
حيا ارتجوه وان قالت لهم قد هلك قالوا قد هوى هوى وعن يونس
بن طيبان قال كنت عند ابي عبد الله ع فقال ما يقول الناس في ارواح
المؤمنين فقلت يقولون يكون في حواصل طيور خضر في قناديل تحت
العرش فقال سبحان الله المؤمن اكرم على الله من ان يجعل روحه في
حوصلة يا يونس اذا كان ذاك اتاه محمد ص وعلي وفاطمة والحسن والحسين
عليهم السلم والملائكة المقربون فاذا قبضه الله عز وجل صيرت تلك الروح في قالب
كقالبه في الدنيا فيأكلون ويشربون فاذا قدم عليهم القادم عرفوه فتلك
الصورة التي كانت في الدنيا وعن ابي بصير قال قلت لابي عبد الله ع انا
نتحدث عن ارواح المؤمنين انها في حواصل طير خضر ترعى في الجنة وتأوي
الى قناديل تحت العرش فقال لا اذن ما هي في حواصل الطير قلت فاين

هي

هي قال في روضة كهيئة الاجساد في الجنة وعن ابي بصير عن ابي عبد الله ع
قال سئلته عن ارواح المشركين فقال في النار يعذبون يقولون ربنا
لا تقم لنا الساعة ولا تنجز لنا ما وعدتنا ولا تلحق آخرنا باولنا وعن امير
المؤمنين ع قال شر بئر في النار برهوت الذي فيه ارواح الكفار وعن
ابي عبد الله قال قال امير المؤمنين ع شر ماء على وجه الارض ماء برهوت
وهو الذي بحضرموت يرده ارواح الكفار **فصل نهم از باب چهارم**
از مقالهٔ سیوم در حقیقت روز قیامت وحشر وحساب وکتاب
وصراط وميزان بدانکه قیام در لغة مصدر است من قولهم قام يقوم
قياما يعني ايستادن وقيامت نام روزيست كه جميع اموات مكلفين بعد
از احيا در آن روز مي ايستند براى حساب اعمال وبآن نام مكانى است كه در
آن مكان مي ايستند براى حساب وبنا بر اول اضافه يوم القيمة مثل
اضافه يوم الجمعة ويوم الاحد است وبنا بر دويم مثل اضافه يوم الدار ويوم
السقيفة وبر هر تقدير تا براى نقلست چه لفظ قيام از معنى مصدرى نقل
شده بمعنى روز مذكور يا مكان مذكور بمناسبت وقوع مذكور در آن روز
يا در آن مكان وجمهور اهل اسلام بر آنند كه خدا بتعم تخريب يا افناى اين

عالم علی اختلاف القولین کما مر خواهد کرد و بعد از آن عالمی دیگر پدید خواهد
کرد که آنرا عالم آخرت گویند و جمیع مردگان را زنده خواهد کرد و باز خواهد داشت
در موضعی که آنرا زمین قیامت و در روزی که آنرا روز قیامت گویند برای
حساب اعمال و آن روزی خواهد بود در عقب و در تلو این روزها بغایت
دراز بمقدار پنجاه هزار سال دنیا بنابر آنکه آفتاب روز که هر آینه آفتاب دیگر
خواهد بود بامر خدا تعالی بایستد و حرکت نکند تا آن روز منقضی شود و حشر
و نشر عبارة از زنده کردن مردگانست و جمع نمودن در آن موضع و کتاب
عبارة از نامه ایست که ملکین اعمال بنده را در آن نامه ثبت کنند و حساب
عبارة از آنست که آن نامها بنظر مکلفین در آورند و بدست ایشان دهند
تا خود مطلع باعمال خود شوند و حجت خدا تعالی بر ایشان تمام شود و میزان
عبارة آلتی است ذو کفتین که اعمال بآن وزن کرده شود و صراط عبارة
از جسریست ممدود بر متن جهنم ادق از شعر و احد از سیف که مامور شوند
جمیع مکلفین بمرور بر آن و جسم وجوب اعتقاد بوقوع جمیع این مفهومات
اجماعی امت است بلکه از ضروریات دین است لیکن در ما صدق این
مفهومات خلافست اکثر اهل اسلام حمل آن بر ظواهر کنند و بعضی نیز بتاویل

بعض

بعضی قایل شوند و نزد قائلین بمعاد روحانی تنها قیامت کبری عبارة
از خلوص و وارستن جمیع نفوس است از قید تعلق باجسام مطلقاً
و قایم شدن و ایستادن بخود بدون تعلق و تصرف و حاجت بابدان
و مراد از یوم قیامت یوم دهریست نه یوم زمانی در تلو و عقب این
ایام زمانیه و مراد از زمین قیامت دار و عالم استقرار مجردانست
بدون حاجت بماده و کتابت اعمال عبارت از ارتسام و ارتساخ آثار
اعمال و افعال است و در نفس پس نفوس صحایف اعمال باشند و حساب
عبارت از مشاهده کردن نفس است آثار حسنه در او را و میزان عبارة
از عقل نظری است که حسن و قبح افعال بآن سنجیده شود و صراط عبارة
از ملکهٔ عدالت است و توسط میان افراط و تفریط در اخلاق و اکثر
قائلین بمعاد دین جسمانی نیز بتجویز امثال مذکور کنند و حمل بر ظواهر را نیز ممکن
دانند و قایل بمعاد جسمانی فقط را چاره نیست از حمل بر ظواهر و شک
نیست در امکان و حمل کنندگان بر ظواهر را در وزن اعمال دو قول است
احدهما ان اعمال المؤمنین بتصور بصور حسنة و اعمال الکافر و الفاسق
بصور قبیحه فوزن تلک الصور کما هو المنقول عن ابن عباس رضی الله عنه

الثانی ان الوزن یرجع الی وزن الصحف التی یکون الاعمال مکتوبة
فیها کما ورد فی بعض الاحادیث النبویة والیه ذهب اکثر المفسرین و
کثیری از علما حمل کرده اند میزان را بر عدل وهو قول مجاهد وضحاك
والاعمش والیه ذهب کثیر من المتاخرین قالوا حمل لفظ الوزن علی
هذا المعنی جایز فی اللغة یقال هذا الکلام فی وزن ذلك وفی وزانه
ای یعادله ویساویه مع لیس هناك وزن فی الحقیقة ولان العدل
فی الاخذ والاعطا لا یظهر الا بالکیل والوزن فی الدنیا فلم یبعد جعل
الوزن کنایة عن العدل وبعضی از محققین مثل حجة الاسلام وغیره را
تحقیق است در امثال این مقام بغایة نفیس وهو ان لکل معنی من المعانی
حقیقة وروحا وله صورة وقالب وقد یتعدد الصور والقوالب
لحقیقة واحدة وانما وضعت الالفاظ للحقایق والارواح ولوجودهما
فی القوالب یستعمل الالفاظ فیها علی الحقیقة مثلا لفظ القلم انما وضع
لالة نقش الصور فی الالواح من دون ان یعتبر فیها کونها من قصب
او حدید او غیر ذلك بل ولا ان یکون جسما ولا کون النقش محسوسا
او معقولا ولا کون اللوح من قرطاس او خشب بل مجرد کونه منقوشا فیه

وهذا

وهذا هو حقیقة اللوح فکذلك المیزان فانه موضوع لما یعرف به مقادیر
الاشیاء وهذا المعنی واحد هو حقیقة وروحه وله قوالب مختلفة وصور شتی
بعضها محسوس وبعضها معقول مثل ما یوزن به الاجرام والاثقال کذا
الکفتین وما یوزن به المواقیت والارتفاعات کالاصطرلاب وما
یوزن به الدوایر والقسی کالفرجار وما یوزن به الاعداد کالشاقول
وما یوزن به الخط کالمسطر وما یوزن به الشعر کالعروض وما یوزن به العلوم
کالمنطق وما یوزن به الکل وهو العقل المستقیم پس بنا براین تحقیق توان
کفت که مراد از میزان برای خواص منطق وقوانین نظر است که حق وباطل
در اعتقادات واصول بان توان شناخت کما اختار الغزالی فی بعض
تصانیفه وبرای خواص وعام در افعال واعمال جمیعا انبیا واوصیا اند
چه صحت وفساد عمل بموافقت باکفته وکردهٔ ایشان ومخالفت بان متحقق
شود کما ورد فی الاحادیث ان الموازین القسط هم الانبیاء والاوصیاء
علیهم السلم وان امیر المؤمنین ع هو المیزان فمیزان کل امة هو نبی تلك الامة
ووصی نبیها وبعض افاضل اخواننا الالهیین کثره الله امثاله فی العالمین
رسالة نفیسة فی تحقیق میزان الحقیقة مبنیة علی التحقیق المذکور وهو فی غایة

الجودة ينبغي ان يطالعها كل احد واما حدوث ابدان در روز قيامت
دفعة شك نيست در امكانش بنا بر انكه تولد حيوانات مشاهد است
ومعلوم قال الغزالي في المضنون عود النفس الى البدن بعد مفارقتها
عنه امر ممكن غير مستحيل ولا ينبغي ان يتعجب منه بل التعجب من تعلق
النفس بالبدن في اول الامر اظهر من تعجب عودها اليه بعد المفارقة
وتاثير النفس في البدن تاثير فعل وتسخير ولا برهان على استحالة هذا التسخير
وصيرورة هذا البدن مرة اخرى مستعدة لقبول تاثيرها وتسخيرها وبقي هنا
تعجب من ضعفاء العقول وهو ان ذلك الاستعداد الانساني يحصل
قليلا قليلا بالتدريج من نطفة في قرار مكين ثم من علقة الى تمام الخلقة
واذا لم يكن لا تقبل الاستعداد لقبول التسخير ودفع هذا التعجب انا قد
بينا ان ما هو ممكن بالتدريج حدوثه ممكن دفعة والتوالد انما يكون با
لتدريج واما التولد فلا يكون بالتدريج المحسوس الا ترى ان الفار الذي
يتوالد يكون بالتدريج باجتماع الذكر منه والانثى وبعد حمل وسفاد
واما التولدي منه يكون دفعة فانه لم يوجد قط مدر وللتراب بعضه
بالقوة الغريبة الى جرم الفار وكذا الذباب الذي يتولد في الصيف
من عفونات

من عفونات يكون دفعة ولم نوجد عفونة تغيرت عن حالتها وصارت
بالقوة قريبة الى الذباب بل يستحيل ذبابا من غير حركة وتدريج والنشأة
الثانية تولد به من تلك الاجزاء التي كانت في الاصل وان تفرقت
واختلفت بعضها صورها فيرى الله واهب الصور تلك الصور الى
مواد اخرى وتحصيل المزاج الخاص مرة اخرى نفس حادث عند حدوث ذلك
المزاج ابتداء فيعود بالتسخير والتصرف اليها مع العلاقة التي كانت
واما الحساب فقد قال ايضا في المضنون تعلق النفس بالجسد الدنيوي
فانه المحتاج الى التدبير الشاغل حجاب لها عن حقائق الامور
وبالموت ينكشف الغطاء كما قال تعالى فكشفنا عنك غطاءك
وحينئذ ينكشف لها ثمرة اعمالها فيما يقربها الى الله ويبعدها عنه
ومقادير تلك الاثار وان بعضها اشد تاثيرا من البعض وفي
قدرة الله ان يجري سببا يعرف الخلق في لحظة واحدة مقادير الاعمال
بالاضافة الى تاثيراتها بالتقريب والابعاد فخذ الميزان ما يعرف
به الزيادة من النقصان ثم ذكر التحقيق المذكور في الميزان ثم قال و
الحساب جميع متصرفات المقادير وتعريف مبلغها وما من انسان

الاولى اعمال متفرقة نافعة صارة مقربة ومبعدة لا يعرف حد كنهها
وقد لا يحضره احاد متفرقاتها فاذا حضرت المتفرقات وجمعت كان
حسابا فان في قدرة الله تعالى ان يكشف في لحظة واحدة للعاملين
متفرقات اعمالهم ومبلغ اثارها فهو اسرع الحاسبين قطعا وسئل
امير المؤمنين علي بن ابي طالب ع كيف يحاسب الله الخلق في لحظة
واحدة من غير تشويش وغلط فقال كما يرزقهم الله مع سائر الحيوانات
بلا تشويش وغلط واما الصراط فقال ايضا في المضنون الصراط عبارة
عما لا مناسبة بين دقه ودقة الشعر وحده وحدة السيف فهو في الدقة
كالخط الهندسي والصراط المستقيم عبارة عن الوسط الحقيقي بين
الاخلاق المتضادة ولهذا امرنا الله تعالى بالدعاء له في السورة الفاتحة
حيث قال اهدنا الصراط المستقيم وقال في الحق المصطفى انك
لعلى خلق عظيم مثال ذلك السخاوة بين التبذير والاسراف والشجاعة
بين التهور والجبن والتواضع بين التكبر والدناءة والعفة بين الشره
والخمود فهذه الاخلاق طرف افراط وتفريط وهما مذمومان والوسط
ليس من الافراط ولا من التفريط فهو في غاية البعد من كل طرف

فكذلك

فلذلك قال النبي ص خير الامور اوسطها ومثال ذلك الوسط
الخط الهندسي بين الظل والشمس لا من الظل ولا من الشمس
وتحقيق ذلك ان كمال الانسان في المشابهة بالملائكة وهم منفكون
عن هذه الاوصاف المتضادة وليس في امكان الانسان الانفكاك
عنها بالكلية فكلفه الله ما يشبه الانفكاك وهو الوسط فان الفاتر
لا حار ولا بارد والعودي لا ابيض ولا اسود فالبخل والتبذير من صفات
الانسان والمقتصد السخي كانه لا بخيل ولا مبذر فالصراط المستقيم
هو الوسط الحق بين الطرفين الذي لا ميل له الى احد الجانبين
وهو ادق من الشعر والذي يطلب غاية البعد من الطرفين يكون
على الوسط ولو فرضنا حلقة حديد محاطة بالنار وقعت فيها نملة
وهي تهرب بطبعها من الحرارة فلا تهرب الا الى المركز لانه
الوسط الذي هو الغاية البعد من المحيط المحرق وتلك النملة
لا عرض لها فاذن الصراط المستقيم لا عرض له وهو ادق
من الشعر ولذلك خرج من القوة البشرية الوقوف عليه فلا جرم
يردا مثال النار بقدر حصله عنه كما قال تعالى وان منكم الا

واردها كان على ربك حتما مقضيا وقال لن تستطيعوا
بين النساء ولو حرصتم فلا تميلوا كل الميل فان العدل
بين المراتبين في المحبة والوقوف على درجة متوسطة لا ميل
فيه الى احديهما كيف يدخل تحت الامكان فمن استقام هذا
العالم على الصراط المستقيم الذي الله تعالى حقيقة على النبي ص
وان هذا صراطي مستقيما فاتبعوه مر على صراط الاخرة من
غير ميل وجاء في الحديث يمر المؤمن على الصراط كالبرق الخاطف

فصل دهم از باب چهارم از مقاله سيوم در حقيقت
جنت ونار جنت عبارة از دار ثوابست ونار عبارة از دار
عقاب وثواب وعقاب جسماني را لامحاله دار بايد جسماني
وخلافست در اينكه جنت ونار موجودند الآن يا موجود خواهند
شد در روز قيامت اكثر بر مذهب اولند وبعضي از معتزله بر مذهب
ثاني وحق مذهب اولست بنا بر دلالت ظواهر آيات واحاديث
بر آن با عدم ضرورت تاويل ونيز داخلست در لطف وعد ووعيد
كما لا يخفى ومستند فرقه ثانيه چند وجه است اول بلزوم وان مندفع است
بوجه

بوجه دويم از وجهين مذهب مختار دويم لزوم فنا وهلاك لعموم
الادلة الدالة على هلاك العالم مع تحقق الاجماع على دوامها وآن
مندفع است بحمل اجماع بر ما بعد قيامت فلا ينافي هلاكهما لحظة واحدة
قبل القيمة سيم عدم تحقق مكان براي جنت ونار تحققشان در سموات
اين عالم ممتنع است لاستحالة الخرق في الافلاك وتوقف الدخول
فيها عليه حينئذ وكذا في العناصر لانها لا تسع جنة عرضها السموات
والارض وهم چنين در عالم ديگر لاستحالة وجود عالم مباين لهذا
العالم كما مر وجوابش آنست كه مكان جنت فوق سموات سبع است
وتحت العرش كما عليه الاكثرون لقوله تعالى عند سدرة المنتهى
عندها جنة المأوى ولقوله ع سقف الجنة عرش الرحمن وقد
سبق ان خرق الافلاك الغير المحدد للجهات غير ممتنع ونار موصوف
نيست بوسعتي كه در عالم عناصر گنجايش آن نباشد فيمكن كونها تحت
الارضين السبع كما هو المشهور وراي حكما آنست كه دار جنت جسماني
بواطن افلاكست وهي نفوسها المنطبعة كما مر الاشارات اليه وقال
الغزالي في المضنون اللذة المحسوسة الموعودة في الجنان من اكل وشرب

ونكاح يجب التصديق بها لامكانها وهي كما يقدم الحسي وخيالي وعقلي
اما الحسي فيعدد الروح الى البدن كما ذكرناه ولا كلام في ان بعض
هذه اللذات مما لا يرغب فيها كل احد مثل اللبن والاستبرق
والطلح المنضود والسدر المخضود وهذا ما خوطب به جماعة يعظم
ذلك في اعينهم وبشهوته غاية الشهوة وفي كل صنف وكل
اقليم مطاعم ومشارب وملابس مختص بقوم دون قوم وبكل احد
في الجنة ما يشتهيه ولكم ما تشتهي انفسكم ولكم فيها ما تدعون
وربما يعظم القدر شهوة في الاخرة ولا يكون تلك الشهوة معظمة في الدنيا
كالنظر الى ذات الله تعالى فان الشهوة والرغبة الصادقة في الاخرة
دون الدنيا واما الخيالي فلذته كما في النوم الا انه مستحق لانقطاعه عن
قريب فلو كانت دائمة فلم يدرك فرق بين الحسي والخيالي لان التذاذ
الانسان بالصور من حيث انطباعها في الخيال والحس لا من حيث
وجودها في الخارج فلو وجد في الخارج ولم يوجد في حاسته بالانطباع
فلا لذة ولو بقي المنطبع في الحس وعدم في الخارج لدامت اللذة وللقوة
المتخيلة قدرة على اختراع الصور في هذا العالم الا ان صورها المخترعة
ليست

ليست محسوسة ومنطبعة في القوة الباصرة فكذلك لو اخترعت صورة
جميلة في غاية الجمال ولو قدرت حضورها ومشاهدتها لم يعظم لذته لانه ليس
يصير مبصرا كما في النوم ولو كانت لها قوة على تصويرها في القوة الباصرة
لعظمت لذته ونزل منزلة الصورة الموجودة في الخارج ولا تفارق الاخرة
الدنيا في هذا المعنى الا من حيث اكمال القدرة على تصوير الصورة وكل
ما يشتهيه احد فيحضر عنده في الحال فيكون شهوته سبب تخيله وسبب ابصاره
اي سبب انطباعه في القوة الباصرة فلا يخطر ببال شيء يميل اليه الا ويوجد
في الحال اي هو حوله بحيث يراه واليه الاشارة بقوله ع ان في الجنة سوقا
تباع فيه الصور والسوق عبارة عن اللطف الالهي الذي هو منبع القدرة
على اختراع الصورة بحسب المشية واما الوجه الثالث وهو الوجود العقلي
فهو ان يكون هذه المحسوسات امثلة للذات العقلية التي ليست محسوسة
ليكن العقليات تنقسم الى انواع كثيرة مختلف الذات كالحسيات امثلة
لها وكل واحد يكون مثال اللذة اخرى وان كان مما لا عين رأت
ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر فجميع هذه الاقسام ممكنة فيجوز ان
يجمع بين الكل ويجوز ان يكون نصيب كل واحد بقدر استعداده فالمشعوف

بالتقليد الجمود على الصور الذي لم يفتح له طرق الحقايق بمثل له هذه الصور
والعارفون المستقصرون لعالم المصور واللذات المحسوسة يفتح لهم
من لطايف السرور واللذات العقلية ما يليق بهم ويشفي شوقهم وشهوتهم
اذ حد الجنة ان فيها لكل امرئ ما يشتهيه واذا اختلف الشهوات لم يبعد
ان يختلف العطيات واللذات والقدرة واسعة والقوة البشرية
عن الاحاطة العجايب القدرة قاصرة والرحمة الالهية القت بواسطة
النبوة الى كافة الخلق القدر الذي احتملته افهامهم فيجب التصديق بما
فهموه والاقرار بما وراء منتهى الفهم من امور تليق بالكرم الالهي ولا
تدرك بالفهم البشري وانما تدرك في مقعد صدق عند مليك
مقتدر وبما بهين فصل كه آخر فصول مقالات اين كتابست از انچه
مقصود بالذات بود در اين اكتفا نمايم وبايراد خاتمه موعوده در فاتحه
كتاب بفضل الله وتوفيقه طريق اختتام نمايم **هذه خاتمة**
در ذكر طريقه حكمت ودلالت بر تهذيب اخلاق بدانكه حكمت كه علم است
باحوال اعيان موجودات على ما هي عليه في نفس الامر بر دو قسم است
نظرية وعملية اما حكمت نظرية علم باحوال موجوداتست كه وجودش متعلق
بقدرت

بقدرت واختيار انسان نباشد مانند علم بواجب الوجود ومبادي عاليه
وافلاك وعناصر ونفوس وقوى وصور طبايع الى غير ذلك واما حكمت عملية
علم باحوال موجوداتست كه وجودش متعلق بقدرة واختيار انسان باشد
مانند اعمال وافعال ما از انجهت كه مؤدي بصلاح معاش معاد باشد وان اكثر باعتبار
مشاركت با جماعتي باشد در منزل انرا علم تدبير منزل كويند وبا در بلد انرا علم سياست
خوانند واكر نه باعتبار مشاركت باشد بلكه باعتبار انفراد باشد من حيث
ينبغي ان يفعل ولا ينبغي ان يفعل انرا علم تهذيب اخلاق خوانند ومقصود
ما اشاره بعلم تهذيب اخلاقست وبيانش آنست كه نفس ناطقه را از جهت
قوة عملية وبحسب مزاولت اعمال هيئاتي در جوهر ذات مرتسخ شود كه منشاء
تولد اخلاق حميده وذميمه باشد وفضايل ورذايل مؤدي بفساد هر دو
باشد پس لابد است از چاره وتدبيري كه هيئات مرتسمه در نفس همه منشاء
فضايل شود وآن تدبير بصنعت تهذيب اخلاق حاصل تواند شد وخلق
ملكه ايست نفسانيه كه مقتضي سهولت صدور افعال باشد از نفس بحيثيتي كه
محتاج بفكري ورويتي نباشد وخلق بر دو كونه بود طبيعي وعادي اما طبيعي
مثل انكه اصل مزاج بدن مقتضي آن باشد كه نفس فايض شده را حالتي وكيفيتي

بود مفطور یا او مانند کسی که ادنی سببی تحریک قوهٔ غضبیهٔ او تواند کرد
واندک چیزی او را بالغضب تواند در آورد مانند کسی که از سهل ترین سببی
جزع کند وجبن و بددلی نماید و یا از ادنی سببی با فراط خنده کند و یا بکبر
در آید و مانند آن و اما عادی مانند کسی که اول بر رؤیت و فکر کاری کند
و بکثرت تکرار و تمرن عادت شود بحدی که محتاج برؤیة و فکر نباشد
و اینکه گفتیم اعنی انقسام خلق بعادی و طبعی مذهب محققین است
از حکما و بعضی بر آنند که خلق نیست مگر طبعی پس تبدیل و تغیر اخلاق
ممتنع باشد و این مذهب بغایة ضعیف است بنا بر آنکه معلوم است
و مشاهد هم حدوث خلق و هم تبدیل و الا ترغیب و تعلیم و تادیب را
اثری نبودی و اشرار بصحبت اخیار و نیکان نیک نشدندی و محال است
اشرار نیکان را زیان نداشتی و ببطلان جمیع اینها معلوم است بر سبیل
قطع و جزم قال الشیخ الرئیس والدلیل علی الاخلاق انما تحصل عن
اعتبار الافعال التی تصدر عن الاخلاق ما یراه من اصحاب السیاسات
و افاضل الملوک فانهم انما یجعلون اهل المدن اخیارا بما یعودونهم
من افعال الخیر و کذلک اصحاب السیاسات الردیة والمتغلبون علی

المدن

المدن یجعلون اهلها اشرارا بما یعودونهم من افعال الشر و چون تمهید
دانستی بدانکه حکما را در تهذیب اخلاق دو مطلب است یکی منقاد گردانیدن
قوهٔ عملیه مر قوهٔ نظریه را تا هیأتی و آثاری که از اعمال و افعال در نفس مرتسم
و مرتسخ شود مضاد هیئات علمیه که از جهة قوهٔ نظریه حاصل شود نباشد
و بعد از مفارقت موجب تاذی و انجذاب بعلایق جسمیه که سبب عدم
خلوص سعادة عقلیه است نشود دویم اعداد و تهیهٔ نفس برای اعمال
نظر و تکمیل قوهٔ نظریه که غایة اصلیه وجود نفس ناطقه است و برای
حصول غایات مطلوبه از قوهٔ عملیه که متعلق است بحفظ بدن و نظام
بر وجه ثواب و بطریق سهولت و قوهٔ عملیه را قوی و جنود بسیار است
که اصل و رئیس آنها دو قوة است یکی شهوة و دیگری غضب و هر کدام
از آن قوای متکثره را دو طرف است یکی طرف افراط و دیگری طرف تفریط
و طرف افراط در هر قوة موجب اخلال بغایة اولی از غایتین مذکورتین
و اخلال بجزء اول از غایة ثانیه است و طرف تفریط موجب اخلال
بجزء دویم از غایة ثانیه و ضبط وی از میل باحد الطرفین و محافظتش
بر وسط مؤدی بحصول کلتا الغایتین پس ضبط هر کدام از قوی بر وسط

فضیلت است و میل هر کدام بیکی از طرفین رذیل است و بالجمله
در توسط دو معنی معتبر است یکی کسر قوّة و ازالهٔ وی از مرتبهٔ شدّت که
افراط عبارت از آنست دویم ابقای قوّة و استعمال وی فی الجمله و عدم
ازاله و اعدامش بالکلیه که تفریط عبارة از آنست و این هر دو معنی
مطلوبست لاجل الغایتین المذکورین و هذا معنی کلام الشیخ فی الشفا
والوساطة تطلب فی الاخلاق لجهتین فاما ما فیها من کسر القوی فلاجل
زکاء النفس خاصّة ولیست تقاربها الهیئة الاستعلائیه وان یکون
تخلصها من البدن تخلصا نقیا واما ما فیها من هذه القوی فلمصالح
دنیویه و مراد از هیئت الاستعلائیه ملکه تسلّط عقل نظری است بر عقل
عملی تا استخدام وی در تحصیل ملکات و هیئة فاضله تواند کرد و مراد
از زکاء نفس طهارة اوست از هیئة ردیه و اخلاق رذیله و مراد
از تخلص نقی آنست که در وقت مفارقت نفس خالی باشد از هیئة که موجب
انجذاب اوست بتعلق باجسام تا بالکلیه منخرط در سلک عقول مجرده
و ملائکهٔ مقدسه تواند شد و مراد از استعمال قوی بکار داشتن قوتهاست
فی الجمله در مصالح بدنیه و نظامیه تا منجر بطرف تفریط نشود و مؤدی باخلال

نگردد

نگردد و اما قوّة عقلیه که آنرا از جهة قدرة بر تحصیل مجهولات نظریه عقلی و
نظری و از جهت قدرة بر تمیز میان جمیل و قبیح و صحیح و فاسد قوة تمیزیه
و از جهت قدرة بر تصرف امور بحسب مصالح و ترتیب غایات مطلوبه
قوة تدبیریه خوانند و افراطش در تحصیل علوم نظریه و معارف حقیقیه
مذموم نیست و توسط در آن مطلوب نه بلکه هر چند در آن افزاید و همّت
در خوض لجج افکار عمیقه صرف نماید محمود و حر و بکمال حقیقی و سعادت
حقیقیه نزدیکتر باشد لیکن از جهة تدبیر در امور دنیویه و تحصیل غایات
عاجلهٔ دنیه توسط مطلوبست و افراط و تفریط هر دو مذموم و لهذا
اصول فضایل چهار است بنا بر آنکه اصول قوی که واجب است
تعدیل آنها و مطلوبست توسط در آنها سه قوة است قوة شهویه
و قوة غضبیه و قوة تدبیریه پس توسط در هر کدام علیحده فضیلتی است
و توسط در مجموع باهم فضیلتی دیگر و توسط در قوة شهویه را عفت گویند
و توسط در قوة غضبیه را شجاعت و توسط در قوة تدبیریه را حکمت
عملیه است نه علم باعیان موجودات و توسط در مجموع قوای ثلثه را
عدالت و لهذا گفته اند که اصول عدالت سه است پس مجموع اصول

فضایل چهار است حکمت و شجاعت و عفت و عدالت حکمت معرفت
موجوداتست خواه موجودات الهی و خواه موجودات انسانی که وجودش
بارادهٔ انسان باشد اعنی معرفت هرچه دانستنی است و کردنی که حکمت
نظری و عملی عبارة از آنست و شجاعة آنست که قوة غضبی نفس ناطقه را
انقیاد نماید تا در امور هولناک مضطرب نشود و اقدام بر حسب اقتضای
عقل کند تا هم فعلی که کند جمیل و هم صبری که نماید محمود بود و عفت آنست
که شهوة مطیع نفس ناطقه باشد تا تصرفات او بحسب مقتضای عقل بود
و اثر حریت در او ظاهر شود و از بندگی و عقوبت و عبودیت هوای
نفس فارغ باشد و عدالت آنست که اینهمه قوتها با هم موافقت نمایند
و امتثال قوة ناطقه ممیزه کنند تا اختلاف هوا و تجاذب قوی نفس را
در ورطهٔ حیرت نیفکند و اثر انصاف در او متفی نشود و شیخ ابو علی
مسکویه که در حکمت عملی نظیر شیخ ابو علی سینا بوده در حکمت نظری
در کتاب طهارة النفس گوید القوة الناطقة هی التی تسمی الهیمیة
والتی یستعملها فی البدن الکبد والقوة الغضبیة هی التی تسمی السبعیة
والتی یستعملها فی البدن القلب فکذلک وجب ان یکون عدد
الفضایل

الفضایل بحسب اعداد هذه القوی فمتی کانت حرکت النفس الناطقة
معتدلة وغیر خارجة عن ذاتها وکان شوقها الی المعارف الصحیحة لا المظنونة
معارف وهی بالحقیقة جهالات حدثت عنها فضیلة العلم ویتبعها الحکمة
ومتی کانت حرکة النفس البهیمیة معتدلة منقادة للنفس العاقلة غیر
متسایبة علیها فیما تسقط لها ولا منهمکة فی اتباع هواها حدثت عنها
فضیلة العفة ویتبعها فضیلة السخا ومتی کانت حرکة النفس الغضبیة
معتدلة لطبع النفس العاقلة فیما تسقط لها فلا یهتاج فی غیر حینها ولا
تحمی اکثر مما ینبغی لها حدثت عنها فضیلة الحلم ویتبعها فضیلة الشجاعة
ثم یحدث عن هذه الفضایل الثلث باعتدالها ونسبة بعضها الی
بعض فضیلة هی کمالها وتمامها وهی فضیلة العدالة فلذلک اجمع الحکماء
ان اجناس الفضایل اربع وهی الحکمة والعفة والشجاعة والعدالة ولذلک
لا یفتخر احد ولا یباهی الا بهذه الفضایل فقط فاما من افتخر بآبائه و
اسلافه فلانهم کانوا علی بعض هذه الفضایل او علیها کلها ثم قال الحکمة
هی فضیلة النفس الناطقة الممیزة وهی ان تعلم الموجودات کلها من
حیث هی قوة موجودة وان شئت فقل ان تعلم الامور الالهیة والامور

الانسانية ويثمر علمها بذلك ان تعرف المفعولات ايها يجب ان يفعل
وايها يجب ان لا يفعل واما العفة فهي فضيلة جزء الشهوانية وظهور هذه
الفضيلة في الانسان يكون بان يصرف شهواته بحسب الرأي اعني
يوافق التمييز الصحيح حتى لا ينقاد لها ويصير بذلك حرا غير متعبد لشيء من
شهواته واما الشجاعة فهي فضيلة النفس الغضبية وتظهر في الانسان
بحسن انقياد النفس الناطقة المميزة واستعمال بموجبه الرأي المحمود
في الامور المهايلة اعني ان يخاف من الامور المتفرقة اذا كان فعلها
جميلا والصبر عليها محمودا واما العدالة فهي فضيلة للنفس تحدث لها
من اجتماع هذه الفضايل الثلث التي عددناها وذلك عند مسالمة
هذه القوى بعضها لبعض واستسلامها للقوة المميزة حتى لا يتغالب
ولا يتحرك نحو مطلوباتها على رسوم طبايعها ويحدث للانسان بها
هيئة يختار بها ابدا الانصاف من نفسه على نفسه اولا ثم الانصاف
والانتصاف من غيره واما اجناس رذايل كه اضداد فضايل مذكوره اند
اگرچه در بادي النظر چهار توانند بود وآن جهل باشد كه ضد حكمت
وجبن كه ضد شجاعت وشره كه ضد عفت است وجور كه ضد عدالت است

كما قال

كما قال الشيخ ابن مسكويه قدس سره واضداد هذه الفضايل الاربع
من الرذايل ايضا اربع الجهل والشره والجبن والجور ليكن بحسب نظر
مستقصي هر فضيلتي را حدي است كه چون از دور گذرد خواه بطرف
افراط وخواه بطرف تفريط مبادي بر رذيلتي شود بلكه چنانكه محقق
طوسي قدس سره در اخلاق خود آورده هر قيدي كه تحديد فضيلتي معتبر
شود واهمال كنند با هر قيدي كه معتبر نبود ورعايت نمايند آن فضيلت
رذيلت گردد پس هر فضيلتي بمثابه وسطي است ورذايل كه بازاي او
باشند بمنزلة اطراف مانند مركز ودايره پس از اينجهت بازاء هر فضيلتي ر
رذيلتهاي نامتناهي تواند بود چه وسط محدود باشد واطراف نامحدود
وملازمت فضيلت مانند حركت بود بر خطي مستقيم جز يكي نتواند بود
وخطهاي نامستقيم غير متناهي باشند كذلك استقامة در سلوك
طريق فضيلت جز بر يك نهج صورة نه بندد وانحراف از آن منهج محدود
باشد واز اينجهت باشد صعوبتي كه در التزام طريقت فضايل واقع باشد
ونيز در اخلاق خواجه وارد شده كه انچه در بعضي اشارات نواميس آمده است
كه صراط خدا از موي باريكتر واز شمشير تيزتر بود عبارة از اين غرض است

وبیش ازین از غزالی نیز نقل کرده شده لیکن مجموع رذیلتهای
نامتناهی که بازاء هر فضیلتی است راجع بدو نوع است یکی از وسط
بطرف افراط مایل باشد و دیگری آنکه از توسط بتفریط میل کند
پس بازاء هر فضیلتی دو نوع از رذیلت بود و چون اجناس فضایل
چهار بود پس اجناس رذایل هشت باشد و بازای حکمت و آن
سفه بود و بله و دو بازای شجاعت و آن تهور بود و جبن و دو بازای
عفت و آن شره بود و خمود و شهوة و دو بازای عدالت و آن ظلم
بود و انظلام و در هر کدام اول در جانب افراط باشد و دویم در جانب
تفریط اما سفه استعمال قوة فکری بود در آنچه واجب نبود یا زیاده بر آنچه
واجب بود و هو المراد من الخربة و بله تعطیل قوة فکری بارادة نه
آنچه از روی خلقت بود و تهور اقدام بود بر چیزی که اقدام بر آن
جمیل نباشد و جبن حذر کردن بود از چیزی که حذر آن محمود نباشد
و شره فرو رفتن باشد در لذة زیاده بر قدر واجب و خمود سکون شهوة
بود از طلب لذاة ضروری مباح از روی ارادت نه از نقصان خلقت
و ظلم تحصیل اسباب معاش بود از وجوه ذمیمه و انظلام تمکین کردن بود

دیگری

دیگری را فروتنی نمودن در ظلم و اخذ اموال و اسباب بدون استحقاق
و هر یک از اجناس اربعه فضایل مشتمل است بر انواع از فضایل اما
انواعی که در تحت فضیلت حکمت است آنچه مشهور است هفت نوع است
اول ذکا و ذکا آن بود که از کثرت مزاولت مقدمات متجه سرعت
در ترتیب قضایا و استخراج نتایج ملکه شود دویم سرعت فهم و آن سرعت
انتقال بود از ملزوم بلازم تا در آن بمزید تاملی محتاج نشود سیم صفای
ذهن و آن استعداد نفس است برای استخراج مطلوب بی اضطراب
و تشویش چهارم سهولة تعلم و آن قوتی بود که مکتسب شود نفس را وحدتی
که حاصل شود ذهن را که بی ممانعت خواطر بی تفرقه متوجه مطلوب نظری
تواند شد پنجم حسن تعقل و آن نگاه داشتن اندازه و مقداری بود که در
کار بود در بحث و استکشاف از حقیقت مطلوب تا اهمال داخل و اعتبار
خارجی نکند ششم حفظ و آن ضبط کردن و نگاه داشتن صور ترتیبی
بود که عقل یا وهم بقوة تفکر یا تخیل تلخیص آن کرده باشد هفتم تذکر و آن
سهولة بیاد آوردن صور محفوظ باشد در هر وقتی که خواهد و اما انواعی
که در تحت فضیلت شجاعت است مشهور یازده نوع است اول کبر نفس

وآن عدم مبالاة نفس بود بکرامة وهوان وبیسار وعیار تا احتمال امور
ملایم وغیر ملایم یکسان باشد دویم بخدة وآن واثق بودن نفس باشد
بثبات خویش تا در حالت خوف جزع نکند وحرکات نامنتظم از او صادر
نشود سیم بلندی همت وآن باک نداشتن بود از هر سختی ودشواری
که طلب امری جمیل روی دهد حتی از شداید مرگ پروا نکند چهارم ثبات
وصبر وآن قوة مقاومت آلام وشداید بود بیتما اهوال تا از معارضهٔ
آن شکسته نشود پنجم حلم وآن طمانینه بود که با وجود آن قوة غضبی تحریک
نفس بآسانی نتواند کرد ششم سکون وآنرا عدم طیش نیز گویند
وآن ثباتی بود که ملکه شود نفس را خصوصا در خصومتها وحربها که در محافظت
دین وعرض روی نماید هفتم شهامت وآن حریص نمودن نفس است
بر کارهای عظیم بتوقع ذکر جمیل هشتم احتمال الکد وآن تاب آوردن بتعبهاست
که مرجو لاح را در اعمال پسندیده عارض شود نهم تواضع وآن در نظر بیاورد
باشد خود را در ارتکاب ومرتکب نشدن در حضور کسانی که در جاه
واعتبار از او نازلتر باشند دهم حمیت وآن عدم تهاون بود در محافظت
اموری که محافظتش واجب باشد یازدهم رقة وآن متاثر شدن نفس

ارتکاب

بهم

باشد از تالم ابنای نوع بی اضطرار بی که در افعال وی ظاهر شود واما
انواعی که در تحت فضیلت عفت است وآن نیز دوازده نوع است اول
حیا وآن انحصار نفس باشد در وقت ارتکاب قبایح از خوف مذمت
دویم رفق وآنرا دماثت نیز گویند وآن حسن انقیاد نفس باشد مر امور
جمیله را از روی تبرع سیم حسن هدی وآن محبت ورغبت صادق باشد
که حاصل شود نفس را در آراسته شدن بکمالات چهارم مسالمت وآن
مجاملت وواگذاشتن بود در وقت تنازع آرای مختلفه واهوای
متباینه از روی قدرة بدون اضطرار پنجم دعت وآن سکون نفس
باشد ومالک خود شدن در وقت حرکت شهوة ششم صبر وآن مقاومت
نفس باشد با هوا متابعت لذات قبیحه از او صادر نشود هفتم قناعت
وآن آسان گرفتن بود امور ماکل ومشارب وملابس وامثال آنرا
واکتفا کردن بهرچه سد ضرورت کند وقال الشیخ بن سینا القناعة
هو ان تضبط قواها عن الاستعمال بما یخرج عن مقدار الکفایة ومبلغ الحاجة
من المعاش والاقوات المقیمة للابدان وان لا تحرص علی ما یشاهد
من ذلک عند غیره وقال شیخ بن مسکویه هی التساهل فی الماکل والمشارب

والتزینة هشتم وقار وآن آرام نفس باشد در وقت توجه وانبعاث
بمطالب وکارها تا بسبب شتاب زدگی محاذیت حد واندازه از او
صادر نشود نهم ورع وآن ملازمت نفس باشد بر اعمال حسنه
وافعال جمیله را بجدی که قصور وفتور بدو راه نیابد دهم انتظام
وآن ملکه کردن نفس است تقدیر کردن وترتیب دادن امور را
بحسب مصالح واغراض مطلوبه یازدهم حریت وآن متمکن بودن
نفس است از اکتساب مال من الوجوه المحمودة والتصرف فی المصارف
المحمودة وامتناع نمودن وباز ایستادن از اکتساب مال من الجهات
المذمومة قال شیخ بن مسکویه هی فضیلة للنفس بها تکتسب المال من وجهه
وتعطی فی وجهه وتمتنع اکتساب المال من غیر وجهه دوازدهم سخاوت
سهل بودن وآسان شدن انفاق اموال واسباب است بذوی
الحاجات وارباب الاستحقاق وباید دانست که سخا نوعی است از فضیلت
که در تحت او انواع بسیار است ومشهورتر هشت نوع است اول کرم
وآن سهل شدن است بر نفس انفاق مال بسیار در اموری که قدرش
عظیم ونفعش عام باشد بر وجهی که مصلحت اقتضای آن کند دویم ایثار
وآن سهولة

وآن سهولة بذل کردن مال است بغیر با وجود احتیاج خود بآن سیم
عفو وآن آسان شدن ترک مکافات بدی است با ترک طلب
مکافات نیکی با قدرة بر آن چهارم مروة وآن رغبت صادق است
بایصال نفع بغیر وبذل مالا بد وزیاده بر آن پنجم نبل وآن ابتهاج
وسرور نفس باشد بملازمت ومداومت افعال ستوده وسیرتهای پسندیده
ششم مواساة وهی معاونة الاصدقاء والمستحقین ومشارکتهم فی
الاموال والاقوات هفتم سماحت وهی بذل بعض مالا یجب هشتم مسامحت
وهی ترک ما یجب واما آن انواعی که در تحت جنس عدالت دوازده است
اول صداقت وآن مخبر باشد صادق که باعث شود بر اهتمام جملگی
اسباب فراغت ورفاهیت لمن هو صدیق له وایثار هر چه ممکن
باشد از آنجمله بر او دویم الفت وآن متفق بودن رایها واعتقادها است
یا جماعتی در معیشت معاش هم باشد سیم وفا وآن تجاوز نکردن است
از ملازمت طریق معاونت ومواساة چهارم شفقت وآن اهتمام
بر ازالهٔ مکروهی است که متوقع باشد وصولش باحدی پنجم صلهٔ رحم وآن
شریک کردن خویشان وپیوستگان است با خود در خیرات دنیوی

ششم مکافات و آن مقابله کردن احسانی است که با او کنند
بمثل آن یا زیاده بر آن هفتم شرکت و هو ان یکون الاخذ و الاعطا
فی المعاملات علی الاعتدال للجمیع هشتم قضا و هو ان یکون مجازاته
لاحد و مکافاته لاحسانه خالیة عن المنة و الندامة منهم تودد و هو
مطلب مودة الاکفاء و اهل الفضل بحسن اللقاء و بالاعمال التی
یستدعی المحبة منهم و هم تسلیم و ان حسن تلقی است و رضا دادن بامور
که متعلق بخدا تعالی باشد و بکسانی که اعتراض بر ایشان جایز نیست
مانند انبیا و ائمه علیهم السلام اگرچه موافق طبع او نباشد و یا معقول او
نبود یازدهم توکل و توکل آن بود که در کارهایی که حواله آن بقدرت
و کفایت بشری نبود و رای و رؤیت خلق را در آن مجال تصرف صورت
نه بندد زیاده و نقصان و تعجیل و تاخیر طلب نکند و بخلاف آنچه واقع باشد
میل ننماید دوازدهم عبادت و هی تعظیم الله عز و جل و تمجیده و طاعته
و اکرام اولیائه من الملائکة و الانبیاء و الائمة علیهم السلم و العمل بما یوجبه
الشریعة و یتمها انما هو بتقوی الله تعالی این بود بیان انواع فضایل
که در تحت اجناس اربعه فضایل واقع اند و چنانکه هر جنس از اجناس فضیلت را

نیز

نیز دو نوع از رذیلت در مقابل واقع است بهمان اعتبار مثلاً در انواع
هفت گانه فضیلت حکمت ذکا وسط بود میان خبث و بلادت
که واقع اند در دو طرف افراط و تفریط و مراد از خبث زیرکی است
در فریبندگی و مکاری و مراد از بلادت آنکه از کسالت و ترک اعمال
ذکا ناشی باشد نه بحسب خلقت و هم چنین سرعت فهم وسط بود
میان سرعت تخیلی که مانع از احکام فهم باشد و ابطا که از اهمال فهم
ناشی باشد و صفاء ذهن وسط بود میان ظلمت نفس که مانع
از استنباط نتایج باشد و میان التهای که بسبب زیادتی و
تجاوز از حد مطلوب باز دارد و سهولت تعلم وسط بود میان مبادرتی
که بحال استثبات صبر نکند و میان تعصبی که مودی بتعذر شود و حسن
تعقل واسطه بود میان صرف فکر در اموری که تعقل مطلوب بی دخل
باشد و میان تصور فکر از تعقل مطلوب بالتمام و تحفظ واسطه بود
میان عنایت در ضبط آنچه ضبطش بی فایده بود و میان غفلت
از آنچه حفظش مهم باشد و تذکر واسطه بود میان فرط استعراضی که
موجب تضییع وقت و کلال آلت بود و میان نسیانی که از اهمال

مراعاة انچه واجبست مراعاة وی لازم آید وهم چنین انواع در
سایر اجناس فضایل وبجهة اکثر انواع رذایل نامی معین وموضوع
نشده لیکن معانی انها در ذهن ممتاز باشند قیاس بتوسط من
حیث التقابل لان العلم بالاضداد واحد کذا قال ابن مسکویه قدس
سره وگاه باشد بعضی از انواع رذایل را نامی مشهور بود مانند خرق
که افراط در سخاوت ووقاحت که تفریط در سخا وهمچنین تذلل که افراط
در تواضع است وتکبر تفریط در تواضع وتجرح که افراط در عبادة
است وفسق که تفریط در عبادة وگاه باشد که فضیلتی مشتبه شود بهر
کدام از طرفین مانند سخاوت که گاهی مشتبه است که صرف مال بموضعی
لایق نباشد پس صرف نکند تا خود را از رذیلت اسراف نگاه داشته
باشد ومردم گمان برند که بخل کرده وگاهی مشتبه است باسراف
وآن گاهی است که صرف مال در موضعی غیر لایق کند ومتصف برذیلت
اسراف گردد ومردمان گمان برند که سخاوت نموده وهمچنین در
فضیلت شجاعت گاه باشد اقدام نماید کردن پس نکند وبجبن مشتبه
شود ویا کند وبشجاعت مشتبه شود ودر واقع تهور باشد نه شجاعت
وگاه باشد

وگاه باشد که منظور اثار فضیلت باشد نه نفس فضیلت پس اگر اثار
فضیلت غالب وجودی باشد مشتبه شود بطرف افراط که وجودیست
نه بطرف تفریط که عدمی است چه اشتباه وجودی بوجودی بسیار افتد
بخلاف اشتباه وجودی بعدمی مثالش سخاوت وشجاعت که مشتبه
شوند بانها اسراف وتهور نه بخل وجبن واگر اثار فضیلت غالب
عدمی بود مشتبه شود وبطرف تفریط که عدمی است نه بطرف افراط
که وجودیست مثالش عفت که مشتبه است بجمود نه بشره وبسیار باشد
که اموری که غیر فضایلند مشتبه شوند بفضایل پس لابد است از پیشه بان
مثلا در حکمت جمعی باشند که مسائل علوم را بطریق تقلید وتلفیق فرا گیرند
ودر اثنای محاوره ومناظره بروجهی ایراد کنند که مستمعان تعجب نمایند
وبوفور علم وکمال فضل انکس گواهی دهند لیکن در حقیقت وشوق
نفس وبر یقینی که ثمرهٔ حکمت است در ایشان حاصل نبود ومثل ایشان
در تقریر مثل بعض حیوانات بود در حکایات افعال انسانی وهم
چنین عمل اعفا صادر شود از جماعتی که عفیف النفس نباشند مانند
کسانی که ترک لذات حسیه بطمع جاه دنیوی کنند نه بر انکه لذة

وهمی لطیفتر از لذة حسی است و یا ترک لذات دنیویه بتوقع لذات
اخرویه که از جنس لذات دنیویه است نمایند بنابر انکه هم الطف است
وهم ادوم پس در حقیقت عفیف نباشند چه عفیف بحقیقت
عفت در او موجود باشد و حقیقت عفت آنست که اعمال قوة
شهوت بقدر ضرورت و کفایة حاجت بقاء شخصی و نوعی کند و باعث
بر ایثار این فضیلت همین معنی باشد نه غرضی دیگر و همچنین عمل
اسخیا صادر شود از کسانی که حقیقت سخاوت از ایشان منتفی
باشد چه حقیقت سخاوت آنست که باعث بر بذل مال جمیل بودن
بذل باشد در نفسه نه غرضی دیگر از اغراض چنانکه اکثر فرلفتکان
شهوات خسیسه و یا طامعان ارباح متضاعفه و یا متوقعان لذات
وهمیه را و نه قلت معرفت بقدر مال و بصعوبة مداخل وی چنانکه
اکثر میراث یافتگان و یا بیمبالاتان در وجود مکاسب را و قدر مال
بغایة عزیز است بنابر انکه ضروری است در تدبیر معاش و نافع در
اظهار حکمت و اکتساب از وجوه ستوده متعسر چه مکاسب جمیله
بسیار کم است و سلوک طریق انکه بر احرار بغایة دشوار و حکما گفته اند
که مال را

که مال را مدخل صعب بود و مخرج سهل چه کسب مال در دشواری
چون بردن سنگ گران است بر فراز و خرج در آسانی چون فرو
گذاشتن وی بسوی نشیب و بدین سبب احرار اکثر از مال ناقص
حظ افتند و اخیار اغلب بکثرت اموال محظوظ و عادل دانند
که نه آن نقص است و نه این کمال و همچنین عملی شبیه بشجاعت صادر شود
از جمعی که فضیلت شجاعت در ایشان موجود نبود مانند کسانی که بر
مباشرت حروب و رکوب اهوال و خطرها اقدام نمایند در طلب مالی
یا ملکی یا غرضی دیگر از انواع دنیویه چه باعث بر این اقدام طبیعة
شره باشد نه فضیلت شجاعت چه نفس شریف را در معرض خطر نهادن
در طلب مالی یا جاهی یا غرضی دیگر از اغراض خسیسه از خساست
طبع و دناءت همت ناشی تواند شد نه از طبیعت فضیلت و شجاع
بحقیقت کسی بود که حذرش از ارتکاب امری قبیح و شنیع بیشتر باشد
از انصرام عمر و انقطاع حیوة و بدین سبب کشته شدن جمیل بر زند که مذموم
اختیار کند و تعجیل مرگ با فضیلت شجاعة و ذکر بارقة از تاخیر اجل با چندین
عیب و علة دو ستر شمرد و اشاره باینست انچه شجاع حقیقی علی بن ابی طالب ع

باصحاب خود میگفته که ایها الناس انکم ان تفلتوا تموتوا والذی نفس
ابن ابی طالب بیده لالف ضربة بالسیف اهون علی الراس من
میتة علی الفراش یعنی ای مردمان اگر چاره کنید که کشته نشوید چه توانید
کرد که باجل موعود نمیرید بخدای که جان علی در قبضهٔ قدرة اوست که هزار
ضربت شمشیر بر سر آسان تر است از مردن بر بستر و از اینجمله که گفتیم معلوم شد
که عفت و سخاوت و شجاعت نیکو نیاید الا از مردی حکیم و شرایط و ارکان
این فضایل متحقق نتواند شد مگر بحکمت پس هر عفیفی و جوادی و شجاعی
البته حکیم باشد لیکن هر حکیمی عفیف و سخی و شجاع بودنش لازم نبود چنین
حکیمی در حکمت ناتمام باشد چه حقیقت حکمت مرکب است از علمی مطابق
و عملی موافق و لهذا گفته اند معنی حکیم راست گفتار و درست کردار است
و راستی گفتار اشاره بعلم مطابق است و درستی کردار اشاره بعمل موافق
پس حکیم غیر عامل سلوک راه ظاهر تنها کرده از راه باطن قدمی نپیموده
چه نتیجهٔ پیمودن راه باطن رسیدن است بخدا ممکن نیست مگر بتجرد شدن
بالفعل و وارستن از قید جسم بالکلیه چه با جسم و تعلق با جسم بخدای
که نه جسم است و نه متعلق بجسم نتوان رسید و نفس تا مهذب نشود

علاقه اش

علاقه اش لامحاله با جسم باقی است از خدا محروم باشد و تهذیب نفس
دانستی که بتهذیب اخلاق اوست که موجب قطع علاقهٔ اوست از جسم
پس حکیم غیر مهذب الاخلاق بخدا نرسیده باشد و تا مهذب نشود نتواند
رسید و دور نیست که این باشد مراد از قول خدا تعالی در قرآن مجید کما الیه
یصعد الکلم الطیب والعمل الصالح یرفعه و کلمه اشاره باشد بروح مجرد
چنانکه عرف قرآنست و طیب اشاره بصفت علم و بالا بردن عمل مر او را
اشاره بانچه گفتیم و این تاویل مبنی بر آنست که ضمیر در یرفعه راجع باشد
بعمل صالح و یا بکلم چنانکه مختار غزالی است لیکن او کلم طیب را بعلم توحید
حمل کرده و عمل صالح را رافع او نموده باین معنی که مقصود از عمل صرف قلوبست
از خلق بسوی خالق لتنبعث بعد الانصراف الیه تعالی بمعرفته و محبته و اکثر
مفسرین از اهل ظاهر ضمیر مستتر را راجع بعلم گردانند و ضمیر راجع بعمل
تا مراد عدم قبول مجرد عمل باشد بدون علم و طریقهٔ غزالی مراد عدم حصول
علم بود مگر بعمل و در طریقهٔ ما مراد عدم امکان وصول نفس ناطقه است
بخدا تعالی بدون تهذیب اخلاق و هذا غایة ما ارد نا الاشارة الیه من علم
الاخلاق **مقصد دویم از خاتمه** در ذکر طریقهٔ محققین

از علمای شریعت که مراد از صوفیه و عرفا ایشانند خواه متسمی باشند باین
اسم و خواه نه بدانکه چون دانسته شد که مناط تمامیت انسان و کمالیت
نفس ناطقه بعد از حصول حکمت نظریه بتحصیل ملکه عدالتست که عبارة
از توسط است در جمیع افعال و اعمال بحیثیتی که مایل باحد طرفی افراط
و تفریط نباشد و آن لامحاله موقوفست بمعرفت تاثیر و مقدار تاثیر هر
فعلی و عملی در نفس بحسب کمیت و کیفیت که هر آینه تفاصیل آن مقدور
بشر نتواند بود بلکه موقوفست بتعلیم و تعریف الهی که ببعث انبیا و رسل
و وضع شرایع و قوانین کلیه حاصل تواند شد پس حصول ملکه عدالت
و تحصیل تهذیب اخلاق موقوف باشد بوجود انبیا و دلالت و هدایت
ایشان سلام الله علیهم اجمعین و این نیز اعنی حاجت انسان بتهذیب
اخلاق علیحده طریقی است در اثبات وجود نبوة چنانکه حاجت انسان
بتمدن طریقی بود بر این مطلب چنانکه گذشت و بالجمله اندازه اعمالهم
بحسب فعل و هم بحسب ترک فرا گرفته نتواند شد مگر از انبیا قال الشیخ
فی رسالة الاخلاق بعد عد انواع الفضایل و اما تقدیر هذه الفضایل
و تحدیدها فمستفاد من ارباب الملل و از اینجا معلوم شد که مراد میزان
قیامت

قیامت که آن سنجیدن اعمال و افعال است در حقیقت نهایت کمر
انبیا و اوصیای انبیا علیهم السلم چنانکه سابقا اشاره بان رفت
پس غرض از بعثت انبیا نیست مگر تهذیب اخلاق نفوس ناطقه
و تحصیل ملکه عدالت در طبایع بشریه کما قال سیدهم و خاتمهم ص
بعثت لاتمم مکارم الاخلاق پس مزاولت و مباشرت افعال و
اعمال شرعیه باید بنوعی باشد که موجب تحلی بفضایل و تخلی از رذایل
تواند گشت و سبب تحصیل اخلاق فاضله و تبدیل ملکات رذیله
تواند شد و این معنی لامحاله موقوفست به تنبهی کامل و آگاهی وافر
و پرداختن باحوال خود و خبردار بودن از امور باطن و تقلبات
قلب و دقایق آفات نفس و اهتمامی عظیم واقع گردانیدن عبادات
بر وجه اخلاص محض و خلوص نیت از جمیع شوایب و لامحاله
ملاحظه این معانی با معاشرت و مخالطت و ارتکاب لوازم مراسم
عادت و مباشرت امور دنیویه مطلقا بغایة متعسر بلکه بر اکثر نفوس
متعذر است پس بسیاری از محققین علمای شریعت بلکه حکمای
ملت در هر زمانی از ازمنه بعد از تحصیل علوم یقینیه و حصول

ملکات علمیه و تکمیل قوهٔ نظریه اختیار عزلت و تقلیل خلطت
و عشرة مینموده اند و جماعت تلامذه و طلب را نیز بران میداشته اند
و میفرموده بدان انکه تسمی باسمی و یا مخصص بوضعی و هیأتی را
واجب دانند و در صدر سالف نیز شعار خلص صحابه و کمال تابعین
همین بوده و انقطاع بخدا و انفراد بجهة عبادة و بندگی را می ستوده اند
تا انکه جماعتی تقلید ایشان کرده و رسوم غیر معهوده احداث نمودند
و تسمی باسمی مخصوص لازم شمردند و قوانین و اصطلاحات
وضع کردند و پیری و مریدی شایع شد نیک و بد در هم شدند
و رطب و یابس با هم آمیخته و اقرب بصواب همان اکتفا به نیت
عبودیة و بندگی کردنست و از سمت و لقب مؤمنین و مخلصین
و صالحین و متقین که در قرآن مجید و سنت مطهره وارد شده تجاوز
نمودن و از زی و هیأت فقر و فنا در هر لباس که باشد چنانکه
شیوهٔ صحابه و تابعین بوده نمودن و بالجمله محققین این طبقه از ارباب
همم عالیه اند که همت بذات یگانهٔ الهی مقصور سازند و بهیچ مطلبی
دیگر بوجهی از وجوه نپردازند و این طایفه را در سلوک راه خدا

مقاماتست

مقاماتست که اول بعد از تیقظ توبه کردن است از ترک طاعات
و ارتکاب سیئات و آخرش گذشتن از هر چه غیر اوست و توبه کردن
از گناه حقیقی که عبارتست از وجود مجازی چنانکه گفته اند وجودک
ذنب لا قیاس به ذنب و مابین مقامین مقامات بسیار است
که بعضی از اکابر این طایفه حصر آن در هزار مقام کرده اند و خواجه عبدالله
انصاری در کتاب منازل السایرین ایراد صد مقام که اصول مقامات اند
نموده که هر مقام از آن مقسوم است بده قسم که هر قسمی از آن مقامی است
علیحده و مجموع مرتقی بهزار قسم شود و آخرین مراتب را که گذشتن
از جمیع ماسواست مرتبهٔ فنا خوانند نه بنحوی که فنا در آن مرتبه منظور
تواند بود پس شامل فنا از فنا نیز باشد و در این مرتبه خوض لجهٔ وصول
روی دهد و جامع صفات حق گردد و باقی ببقای حق شود و شیخ ابو
علی سینا در کتاب اشارات بابی علیحده در ذکر مقامات عارفین
عقد کرده و فخر رازی در شرح اشارات گفته ان هذا الباب اجل
ما فی هذا الکتاب فانه مرتب فیه علوم الصوفیه ترتیبا ما سبقه الیه
من قبله و لا حقه من بعده و شیخ در اول باب مذکور میگوید ان للعارفین

مقامات و درجات یختصون بها و هم فی حیوتهم الدنیاویة دون
غیرهم فکانهم فی جلابیب من ابدانهم قد قصوها و تجردوا الی عالم القدس
یعنی مر عارفین را مقامات و درجاتی است در معرفت حق تعالی و
سلوک بحضرت او که مخصوصند بآن و غیر ایشان را از آن مراتب و درجات
نصیبی نیست و این اختصاص بابقای جوة دنیویه و تعلق نفوس
ایشان است بابدان پس گویا ایشان با آنکه در جلباب و لباس
ابدان خودند در آن لباس و جلباب نیستند بلکه لباس را از خود کنده اند
و بدور افکنده اند و در فصلی از فصول آن باب گفته العرفان مبدء
من تفریق و نقض و ترک و رفض ممعن فی جمع هو جمع صفات الحق
للذات المریده بالصدق منته الی الواحد ثم وقوف و محقق طوسی قدس سره
در شرح این کلام کرده بما ملخصه ان تحصیل المعرفة التی کمال النفس
الناطقة الناقصة المستعدة لها بالقوة یکون بشیئین تخلیه و تحلیه
کما ان مداوا المرض یکون بشیئین تنقیة و تقویة و الاول سلبی و الثانی
ایجابی و هو مسبوق بالاول و لکل منهما درجات اما درجات التخلیه
فتفریق بین ذات العارف و بین جمیع ما یشغله عن الحق باعیانها

فان

فان التفریق هو تفصیل بین شیئین لا ترجیح لاحدهما علی الآخر
ثم نقض لآثار تلک الشواغل کالمیل و الالتفات الیها عن ذاته
تکمیلا لها بالتجرد عما سوی الحق و الاتصال به فان النقض هو تحریک
شیء لینفصل عنه اشیاء مستحقره بالقیاس الیه کالغبار عن الثوب
ثم ترک لطلب الکمال لاجل ذاته فان الترک تخلیة و انقطاع عن
شیء ثم رفض لذاته بالکلیه فان الرفض ترک مع اهمال و عدم مبالات
و اما درجات التحلیه فبیانها علی الاجمال ان العارف اذا انقطع عن
نفسه و اتصل بالحق رای کل قدرة مستغرقة فی قدرته المتعلقة بجمیع
المقدورات و کل علم مستغرقا فی علمه الذی یعزب عنه شیء من الموجودات
و کل ارادة مستغرقة فی ارادته التی یمتنع ان یمتنع عنها شیء من الممکنات
بل رای کل وجود و کل کمال وجود صادرا عنه فایضا من لدنه و صار
الحق حق بصره الذی به یبصر و سمعه الذی به یسمع و قدرته التی بها یفعل
و علمه الذی به یعلم و وجوده الذی به یوجد فصار العارف حق متخلقا
باخلاق الله تعالی بالحقیقة فهذا معنی اعیان العرفان فی جمیع صفات
الحق للذات المریده بالصدق ثم انه یعاین کون هذه الصفات و ما یجری

مجراها مع كونها متكثرة بالقياس الى الكثرة متحدة بالقياس الى مبدء
الواحد فان علمه الذاتي هو بعينه قدرته الذاتية وهي بعينها ارادته و
كذلك سائرها واذ لا وجود ذاتيا لغيره فلا صفات مغايرة للذات
ولا ذات موضوعة للصفات بل لكل شيء واحد كما قال الله تعالى
انما الله اله واحد فهو لا شيء غيره وهذا معنى قول الشيخ منته الى
الواحد وهناك لا يبقى واصف ولا موصوف ولا عارف ولا معروف
وهو مقام الوقوف وپوشيده نماند كه اين كلام تقرير ديگر است
مر وحدة وجود را كه قرة العيون عرفا وثمرة القلوب اوليا است و
در اين تقرير اشارتيست بحديث قدسي مشهور كه لا يزال يتقرب
العبد بالنوافل حتى كنت سمعه الذي به يسمع وبصره الذي به يبصر
ويده الذي به يبطش ومعلوم شود كه اين مطلب عالي مذعن به
حكما وموافق شريعت غراست واز مجموع آنچه ذكر كرديم ظاهر شود كه مرتبه
معرفت بالاتر از مرتبه حكمت است ومطلب عرفا عزيزتر از مطلب
حكما است چه مطلب حكما قطع تعلق نفس ناطقه است از جسمانيات وپيوستن
بملأ اعلى وعالم مجردات ومطلب عرفا قطع نظر از جميع ماسوا وتحصيل
مقام

مقام فنا وپيوستن بعالم بقا ومطالب عرفا وحكما هر دو بالاتر است
از مطلب زهاد وعباد چه مطلب زهاد وعباد گذشتن از جسمانيات
نيز نيست بلكه گذشتن از لذات جسمانيه ودنيويه فانيه است بتوقع لذات
جسمانيه اخرويه باقيه وشيخ در مقامات عارفين در بيان فرق ميان
زاهد وعارف وعابد گفته المعروض عن متاع الدنيا وطيباتها يخص
باسم الزاهد والمواظب على ثقل العبادات من القيام والصيام ونحوهما
يخص باسم العابد والمنصرف بفكره الى قدس الجبروت مستدعيا لشروق
نور الحق في سره يخص باسم العارف وقد يتركب بعض هذه مع بعض
ودر بيان فرق ميان اغراض زاهد وعابد وميان غرض عارف
گفته الزاهد عند غير العارف معاملته كانه يشتري بمتاع الدنيا متاع
الاخرة وعند العارف تنزه عما يشغل سره عن الحق وتكبر على كل
شيء غير الحق والعبادة عند غير العارف معاملة كانه يعمل في الدنيا لاجرة
ياخذها في الاخرة هي الاجر والثواب وعند العارف مالهمة وقوى نفسه
المتوهمة والمتخيلة يسيرها بالتعويد عن جناب الغرور الى جناب الحق
فتصير مسالمة لسر الباطن حين ما يتجلى الحق ولا ينازعه فيخلص السر

الا الشروق الساطع ويصير ذلك ملكة مستقرة كلما شاء السر
اطلع على نور الحق غير مزاحم من الهم بل مع تشنيع منها له فيكون
بكليته منخرطا في تلك القدس چون در فرق اول اشاره کرد بقوله
وقد يتركب بعد هذه مع بعض که هر زاهد و هر عابد عارف بودنش
لازم نیست اگرچه هر عارف البته هم زاهد است و هم عابد ظاهر شد
وجود زهد و عبادت در عارف نیز پس در فرق دویم بیان کرد
مغایرة زهد و عبادة غیر عارف را با زهد و عبادة عارف چه زهد
غیر عارف در حقیقت اشترائیست و استعواضی مر متاع فانی دنیا را
بمتاع باقی آخرة و عبادة غیر عارف معامله ایست مانند کسی که عمل کند
بتوقع اجرت بخلاف زهد عارف که تنزهی است از هر چه غیر
حق تعالی است تا شاغل باطن او از جناب حق تعالی نشود و تکبری
است یعنی استحقاری مر غیر حق تعالی در جنب حق تعالی و عبادة
عارف ریاضتی است و عادت و ادنی مر همتهای خود را
تا در وقت توجه باطن بجناب حق مطیع و منقاد او باشند
و مزاحمت با او ننمایند و باطن او را بهوای خودشان مشغول
نسازند

نسازند ثم قال في فصل آخر فاذا عبر الرياضة الى النيل صار
سره مرآة مجلوة محاذيا بها شطر الحق و درت عليه اللذاة العلى
ففرح بنفسه لما بها من اثر الحق وكان له نظر الى الحق ونظر الى
نفسه وكان بعد متردد العين چون ریاضت بسر حد کمال رسد
باطن عارف چون مرآتی شود جلا یافته که در مقابل وجه
متعالی حق داشته شده باشد پس متمثل شود در آینه باطن
عارف اثر حق تعالی و فایض شود بر او لذات حقیقیه و مبتهج
باشد لا محاله بخود پس او را نظری بسوی حق باشد و نظری
بسوی خود و از اینجهت هنوز متردد باشد ثم قال في فصل
آخر ثم ليغب عن نفسه فيلحظ جناب القدس فقط وان
لحظ نفسه فمن حيث هي لاحظة لها لا من حيث هي سر لها
وهناك الحق الوصول یعنی چون عارف بمقامی رسد که گاه نظرش
بحق باشد و گاهی بخود پس باید که همت بگمارد و اصلا نظر
بخود نگمارد و از خود غایب شود و از غیر حق تعالی فانی مطلق گردد
و ملاحظه و التفاتش مخصوص بجناب قدس باشد و بس و اگر

آگاهی ملاحظهٔ خود کند از اینجهت که ملاحظهٔ حق است و آینهٔ
جمال مطلق کند نه از اینجهت که ذات خود را صاحب چنین
رتبتی و زینتی بلند و چون عارف باینمقام رسد هر آینه
بحق وصول رسیده باشد بلغنی الله تعالی و جمیع طالب
الحق الی ذلک المقام بمحمد و اهل صلوات الله
علیهم اجمعین و هذا اخر ما اردناه و الحمد لله المفضل
المنعام و الصلوة و السلام علی رسوله و اهل بیته الکرام
فی یوم الاثنین الاول من شوال المکرم سنه ۱۲۵۹

۳۶۰

ولیم قتل
دانم کلاویستانا
دربایب ضعفان
در وقت تولنایه

دو مال کو بند کاش رو ندادو در بهشت
این است عاشقان این روی افشان چیست

من خاصية الشمع تدفع الاحلام وتورث الكابوس
ومحاصر الشمع يدفع الاحلام